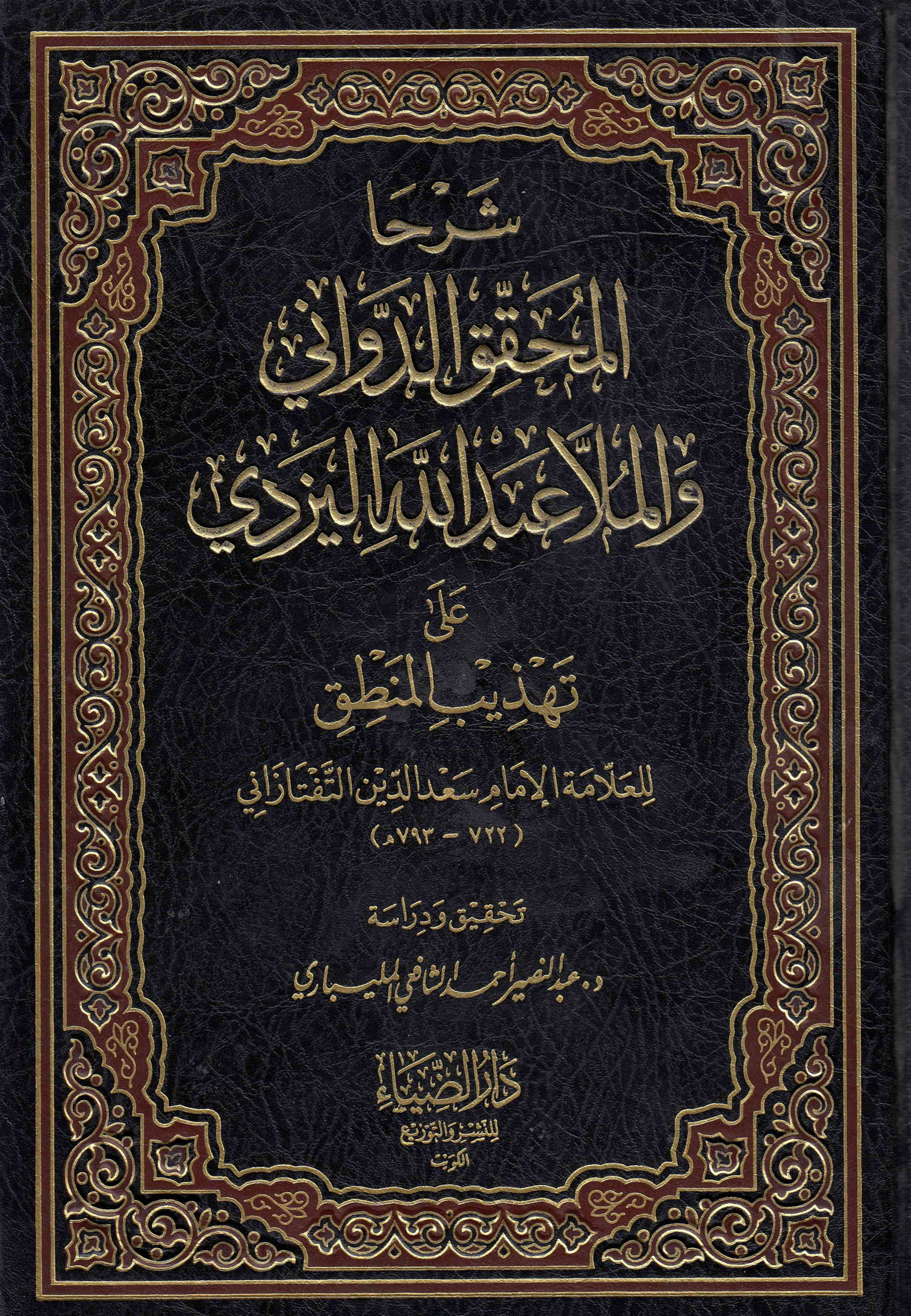

شرحا
المحقق الدواني
والملا عبد الله اليزدي
على
تهذيب المنطق
للعلامة الإمام سعد الدين التفتازاني
(٧٢٢ - ٧٩٣هـ)
تحقيق ودراسة
د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري
دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت



شرحا

المحقق الدواني والملا عبد الله اليزدي

على

تهذيب المنطق

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص.ب: ١٣٤٦٠ حولي
الرمز البريدي: ٣٢٠١٤
تلفاكس: ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال: ٠٠٩٦٥٩٩٣٩٦٤٨٠



الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

التجليد الفني
شركة فؤاد البعينو للتجليد ش.م.م
بيروت - لبنان

www.daraldheya.com

dar_aldheyaa2@yahoo.com

الموزعون المعتمدون

دولة الكويت:
دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي — تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ — نقال: ٩٩٣٩٦٤٨٠

المملكة العربية السعودية:
دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة — هاتف: ٦٣١١٧١٠ — فاكس: ٦٣٢٠٣٩٢
دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض — هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ — فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
المكتبة المكية - مكة المكرمة — هاتف: ٥٣٤٠٨٢٢ — فاكس: ٥٣٦٦٢٩٩٠
مكتبة العبيكان - جميع فروعها في المملكة — هاتف: ٩٠٠٢٠٠٢٠٢٠٩

الإمارات العربية المتحدة:
دار الفقيه - أبو ظبي — هاتف: ٦٦٧٨٩٢٠ — فاكس: ٦٦٧٨٩٢١
مكتبة الفقيه - أبو ظبي — تليفاكس: ٦٣٩١٥٠٢
مكتبة الحرمين للنشر والتوزيع - دبي — هاتف: ٢٧٣١٩٧٩ — فاكس: ٢٧٣١٩٦٩

الجمهورية التركية:
مكتبة الارشاد - اسطنبول — هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ — فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠

الجمهورية اللبنانية:
دار إحياء التراث العربي - بيروت — هاتف: ٥٤٠٠٠٠ — فاكس: ٨٥٠٧١٧
شركة دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان — هاتف: ٧٠٢٨٥٧ — فاكس: ٧٠٤٩٦٣
شركة التمام - بيروت - كورنيش المزرعة — هاتف: ١٧٠٧٠٣٩

الجمهورية العربية السورية:
دار الفجر - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ — فاكس: ٢٤٥٣١٩٣
دار الكلم الطيب - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٤٥١٢٢٦ — فاكس: ٢٢٢٧٦٠٢

جمهورية مصر العربية:
دار البصائر - القاهرة - زهراء مدينة نصر — تليفاكس: ٠٢٢٤١١١٤٤١ — محمول: ٠١٠٠٢٤٣٦٢٦٣

المملكة الأردنية الهاشمية:
دار الرازي - عمان - العبدلي — تلفاكس: ٤٦٤٦١١٦
دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان — هاتف: ٦٤٦٥٣٣٩٠ — تلفاكس: ٦٤٦٥٣٣٨٠

الجمهورية اليمنية:
مكتبة تريم الحديثة - تريم — هاتف: ٤١٧١٣٠ — فاكس: ٤١٨١٣٠

الجمهورية الإسلامية الموريتانية:
شركة الكتب الإسلامية - نواكشوط — هاتف: ٠٠٢٢٢٥٢٥٢٤٦١

مملكة البحرين:
جمعية الإمام مالك بن أنس - المحرق — هاتف: ١٧٣٣٤٣٥٠ — فاكس: ١٧٣٢٤٣٦٠

شرحا

المحقق الدواني والملا عبد الله اليزدي

على

تهذيب المنطق

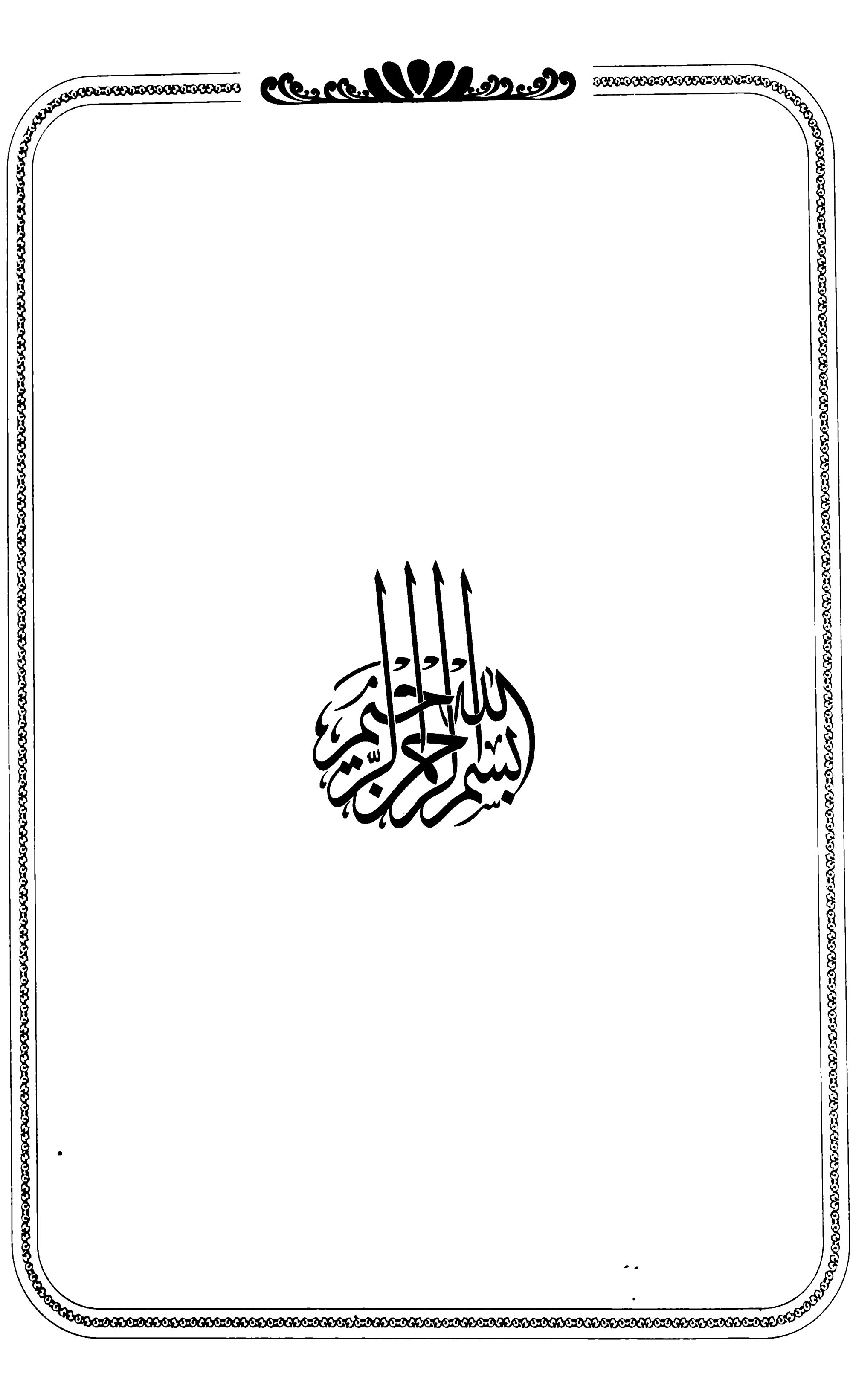
للعلامة الإمام سعد الدين التفتازاني

(٧٢٢ - ٧٩٣هـ)

تحقيق ودراسة

د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت


بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الفاتح لما أغلق، ناصر الحق بالحق، الهادي إلى الصراط المستقيم، والصلاة والسلام على من تركنا على بياض المحجة، وعلى القائمين من بعده بالحجة، الغائصين من علوم النقل والعقل في اللجة، سيما الآل والأصحاب وأبي حنفية ومالك والشافعي وأحمد والأشعري والماتريدي ومن سار على مناهجهم المرضية، عليهم رضوان الله تعالى ربِّ البرية، وبعد،،،

فمن تصاريف الأقدار أن اشتغلت بشرحين جليلين على كتاب جليل للعلامة الإمام الشيخ سعد الدين التفتازاني، أحدهما للعلامة المحقق الشيخ جلال الدين الدواني، والآخر للملا عبد الله اليزدي. والحق أنه لم يكن من الحسبان انعطاف الجهود عليهما في هذا الوقت، ولكني لما كنتُ بدأتُ في تحقيق ودراسة شرح العلامة الشيخ بحر العلوم على سلم الإمام الشيخ محب الله البهاري وجدت صاحب «السُّلَّمِ» وشارحه قد اتخذا من الدواني مَرجِعا لهما في كثير من تحقيقاتهما، فجريتُ وراء الدواني ومؤلفاته في هذه العلوم، فتأكَّدَ لديَّ أنها تنحصر أساسا في كتابين: حواشيه ـ أي الدواني ـ على شرح التجريد، وشرحه على التهذيب.

وأما الأول فلم يكن ـ وما زال ـ من السهل الوصولُ إليه، ونسأل الله التيسير له في الأيام القادمة، ولكن الثاني قد توفر لدي منه نسختان خطيتان، فصممتُ العزمَ على خدمته وتقديمه لأهل العلم، ثم سنح لي أن أرفقه بشرح آخر قريب الصلة بشرح الدواني، وهو شرح اليزدي، وأكثر طبعاته هنديةٌ لم تصل نسخها إلى العرب إلا في القليل النادر، والطبعة البيروتية الوحيدة له مما تشوهت

بعبث أهل الأهواء، ممن يطعنون في رجالٍ شهِد لهم ربُّ العالمين بالسبق إلى الإيمان والفضل، وشهد لهم رسوله ﷺ بالخيرية وبَشَّر عددا منهم بالجنة وهم على قيد الحياة رضي الله عنهم، ولم يدروا ـ لغيهم وضلالهم ـ أنه لا قيام لدولة الإسلام إذا طُعِن في صحب رسول الله الآخذين الأولين عنه تعاليمه.

وعلى كلٍّ فهذه إرادة الله التي لا يمكن الانفلات عنها لكائن مخلوق، وكانت بالنسبة لي سانحة مباركة لخدمة شخصيتين عظيمتين من رجال أهل السنة: سعد الملة والدين، وجلال المحققين، ولخدمة كتابهما، دراسة وتحقيقا، وأما الثالث اليزدي فالقول الشائع فيه أنه شيعي، ولكنه ليس قاطعا عندي بعدُ، لما بينته في مكانه في الدراسة. ولكن شرحه على التهذيب جدير بالقراءة والدراسة، لاسيما لطلبة المعاهد الدينية؛ حيث يتناسب للمنهج التعليمي؛ لوجازة ألفاظه وسهولة عباراته، وعدم تطرقه للدقائق والمضايق غالبا.

وقد قسمت العمل إلى قسمين: قسم الدراسة وقسم التحقيق، وفي الأول تطرقت لدراسة الشخصيات الثلاثة، الأولين منهم بتوسع، ولعل دراستي للدواني أوسع دراسة موجودة عن سيرته وحياته، كما سيجده القارئ إن شاء الله. وأما اليزدي فلم تساعدني المراجع لتفصيل الحديث عنه، فجاء قصيرا. وأما القسم الثاني فهو تحقيق الشرحين، وتوضيح الغامض من كلامهما والتعليق على مواضع الحاجة، وتوثيق النقول الواردة فيهما، وترجمة الأعلام المذكورة في كليهما.

والله أسأل أن يتقبل هذا العمل، وينفع به الإسلام وأهله؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه، وأن يتولى عني جزاء كل من مد إليَّ يدَ العون والمساعدة في إنجاز هذا العمل.

د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري

القاهرة/ مصر

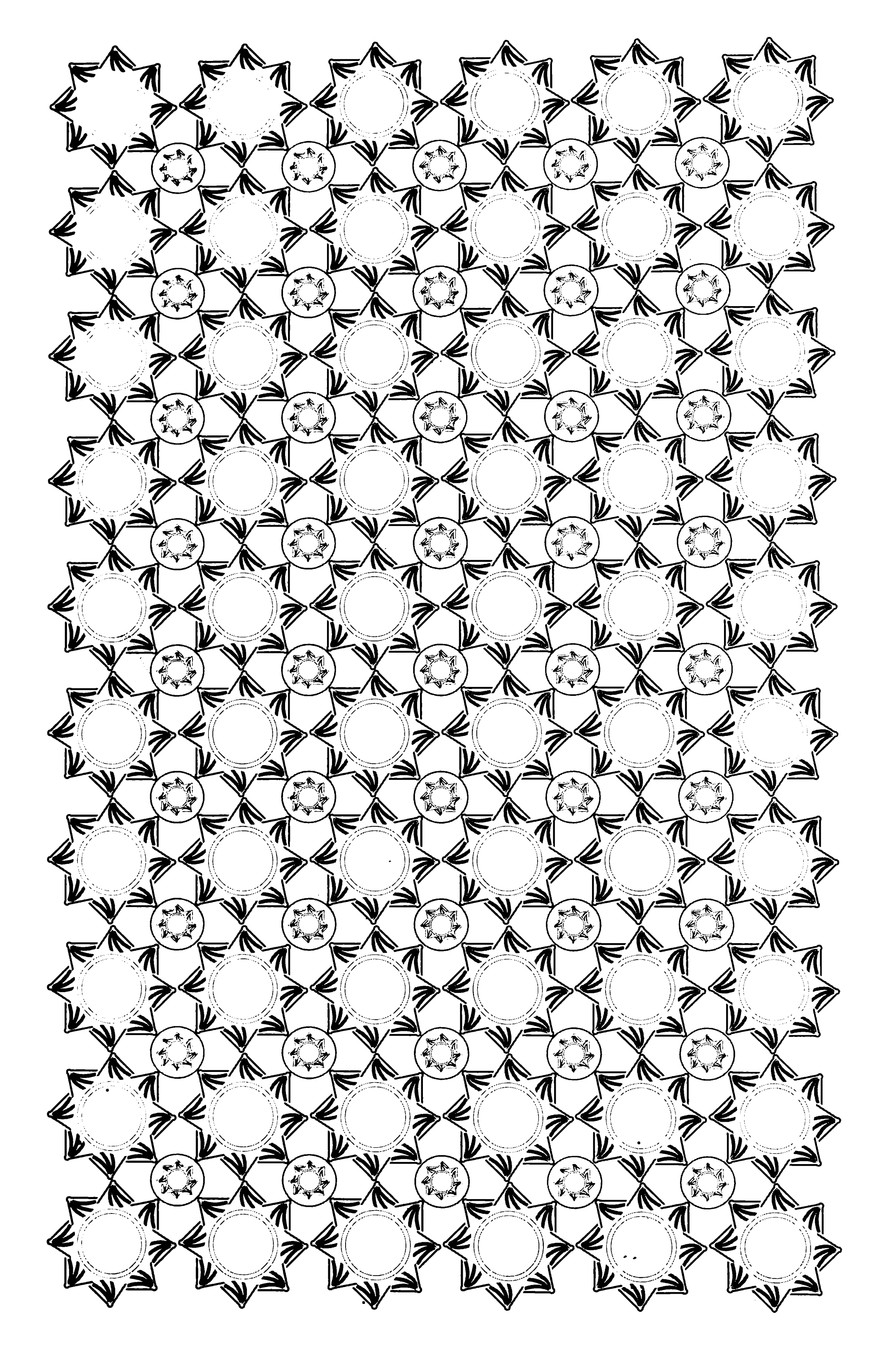
٥/رجب/١٤٣٣هـ = ٢٦/مايو/٢٠١٢م

القسم الأول

الدراسة

فيه الفصول الثلاثة الآتية:

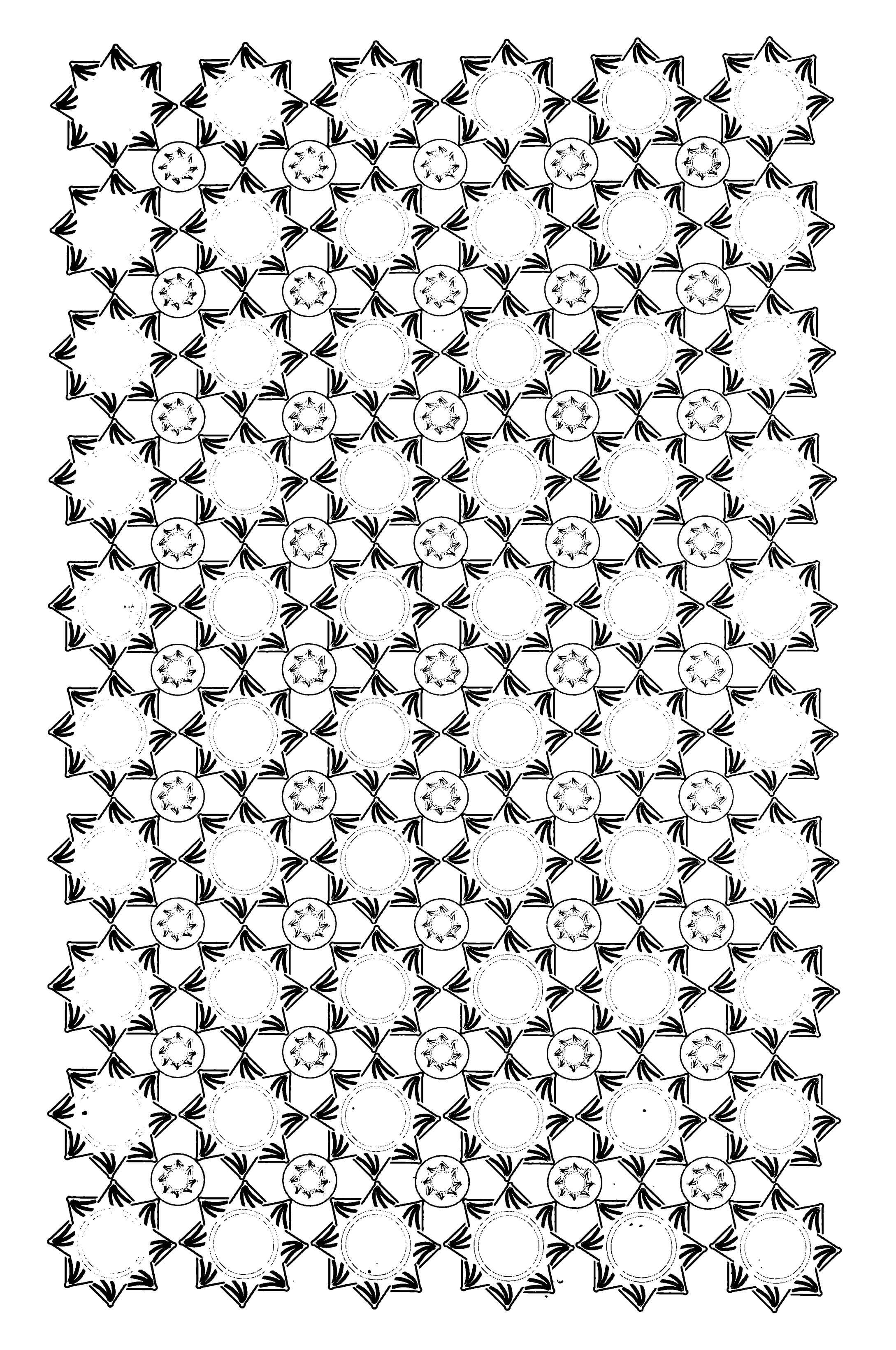
* ❋ الفصل الأول: سعد الدين التفتازاني، صاحب التهذيب
* ❋ الفصل الثاني: جلال الدين الدواني شارح التهذيب
* ❋ الفصل الثالث: عبد الله اليزدي شارح التهذيب
* ❋ الفصل الرابع: مع التهذيب وشرحيه



الفَصْلُ الأَوَّلُ

سعد الدين التفتازاني: صاحب التهذيب

- المبحث الأول: اسمه ونسبه ولقبه.
- المبحث الثاني: مولده ونشأته.
- المبحث الثالث: أساتذته ومشايخه.
- المبحث الرابع: تلامذته.
- المبحث الخامس: مؤلفاته وآثاره العلمية.
- المبحث السادس: مذهبه العقدي والفقهي وبعض آرائه.
- المبحث السابع: منزلة السعد في الفكر الإسلامي أو بين السعد والسيد.
- المبحث الثامن: وفاته وثناء العلماء عليه.



سعد الدين التفتازاني: صاحب التهذيب[1]

المبحث الأول

اسمه ونسبه ولقبه

هو: مسعود بن القاضي فخر الدين عمر بن المولى الأعظم برهان الدين عبد الله بن الإمام الرباني مهيمن الحق والدين[2]، التفتازاني، العلامة الثاني[3]،

---

(١) مصادر ترجمة العلامة سعد الدين التفتازاني: الدرر الكامنة للحافظ ابن حجر: ٤/٣٥٠، بغية الوعاة للحافظ السيوطي: ٢/٢٨٥، مفتاح السعدة لطاش كبري زاده: ١/١٩٠، طبقات المفسرين للأدرنوي: ٣٠١، شذرات الذهب لابن العماد: ٨/٥٤٧، البدر الطالع للشوكاني: ٢/٣٠٣، كشف الظنون: ١/٥١٥ ـ ٥١٧، الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكهنوي: ١٤٩، ١٥٠، هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي: ٢/٤٢٩، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، عبد اللطيف بن محمد رياضي زادة: ١١٦، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٧/٣١٠ ـ ٣٢١، الأعلام للزركلي: ٧/٢١٩، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٧٩ ـ ٨٥. وقد سها الشوكاني إذ قال في البدر الطالع: إن الحافظ ابن حجر لم يورد ترجمة السعد في الدرر الكامنة، وقد أشرت إلى موضعها من الدرر في أول هذا الهامش، فلا تغفل. ومن الباحثين من عَذَرَ الشوكانيَّ لسبب أن الحافظ ذكر في ترجمة المصنف «محمود بن عمر»، لا «مسعود بن عمر»، فمن هنا ذهب ـ أي الشوكاني ـ إلى ما ذهب إليه.

(٢) كذا ورد أسماء آبائه في كتاب أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، لعبد اللطيف بن محمد رياضي زاده: ١١٦، وانظر التفتازاني وآراؤه البلاغية لضياء الدين القالش: ٣٠.

(٣) قال صاحب كتاب «التفتازاني وآراؤه البلاغية» (ص: ٢٦) عما يتضمنه هذا اللقب من وجود شخص هو العلامة الأول، قال: «كأنهم يريدون بالأول العلامة الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)»، إلا أن غالب ظني أن المراد بالعلامة الأول ليس هو الزمخشري،=



سعد الدين، العلامة الإمام القاضي، الفيلسوف المتكلم الأصولي المنطقي، البلاغي النحوي الصرفي، المفسر المحدث. وإن كان المؤرخون قد اختلفوا في اسمه بين (محمود) و(مسعود) إلا أن السعد نفسه صرح بأن اسمه مسعود في مقدمة شرح التصريف العِزِّي، وهو المعول عليه في مثل هذه الأمور.

المبحث الثاني

مولده ونشأته

ولد في شهر صفر، عام ٧٢٢هـ، نقل ذلك فتح الله الشرواني، أحد تلامذته، فيما نقله عنه العلامة طاش كبري زاده، فما وقع في بعض التراجم من أنه ولد عام ٧١٢هـ، رأي مرجوح، ورأيت بعض الباحثين قد حقق ذلك[(١)]. وكانت ولادته في قرية «تفتازان».

المبحث الثالث

أساتذته ومشايخه

تلقى العلامة التفتازاني العلم عن شخصيتين عظيمتين من علماء عصره، يعد كل منهما علامة فارقة في تاريخ النهضة العلمية، لا سيما في العلوم العقلية، وهما:

١ ـ الإمام الشيخ عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين

= بل هو الإمام قطب الدين الرازي أستاذ التفتازاني والسيد الشريف، وكأني وجدت ذلك مصرحا به في بعض المصادر، ولكني لا أستحضره الآن.

(١) راجع التفتازاني وآراؤه البلاغية: ٢٦ ـ ٣٠، مقدمة المحقق لإرشاد الهادي للتفتازاني: ٣٣ ـ ٣٥.



الإيجي، صاحب «المواقف»، المتوفى عام ٧٥٦هـ. ويعتبر الإيجي من أئمة الفقه والكلام والفلسفة والمنطق والعلوم العربية، وله ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى، وكتابه «المواقف» بلا أدنى شك أهم مرجع في علم الكلام الأشعري بعد مؤلفات الرازي والآمدي، ومن هنا صار عليه الاعتماد في دور التعليم والتدريس عبر القرون والتاريخ، حتى قال فيها ابن حجر الهيتمي في ثبت شيوخه: «لم يُعتدَّ بعلمِ مَنْ لم يَعْتَنِ بها ـ أي بمؤلفات العضد ـ قراءةً وإقراءً»(١).

٢ ـ العلامة المحقق، أبو عبد الله، محمد بن محمد، الشهير بـ«قطب الدين الرازي التحتاني»، صاحب «شرح المطالع» و«شرح الشمسية»، ولقب بـ«العلامة الأول،» المتوفى عام ٧٦٦هـ. والقطب وإن كان من الفقهاء الشافعية، وترجِم له في طبقات الشافعية ترجمة موجزة، إلا أن شهرته ترجع إلى كونه إماما كبيرا في علم المنطق؛ نظرا لشرحيه المشار إليهما، وله مشاركة قوية في علوم أخرى أيضا.

ومعلوم أن شخصية المعلم يكون لها تأثير أي تأثير في تكوين عقلية الطالب وهيكلة المستفيد، فالإيجي والقطب الرازي ـ وهما أهم أساتذة العلامة التفتازاني ـ لا محالة قد لعبا دورا كبيرا في تنشئة تلميذهما وبناء شخصيته على منهج علمي رصين، وخير دليل على ذلك ما وجدناه للتفتازاني من الثروة العلمية الهائلة: المكتوبة والمحمولة عنه. ولعل الإيجي أبعد شيوخه أثرا فيه؛ حيث نقل عن السعد قولته في الثناء عليه: «لم يبق لنا سوى اقتفاء آثاره، والكشف عن خبيئات أسراره، بل الاجتناء من بحار ثماره، والاستضاءة بأنواره»(٢).

---

(١) ثبت شيوخ ابن حجر الهيتمي: ٦٥/ا (مخطوطة الأزهر).

(٢) شذرات الذهب لابن العماد: ٢٩٨/٨.

ويضاف إلى ذلك أيضا شخصيتان آخران في قائمة أساتذة السعد، هما:

٣ ـ بهاء الدين السمرقندي الحنفي، انفرد بذكره ابن تغري بردي في «الدليل الشافي» (٢/٧٣٤)، على ما ذكره صاحب «التفتازاني وآراءه البلاغية»[١].

٤ ـ ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان القزويني الشافعي، المتوفى عام ٧٨٠هـ، أضافه الحافظ ابن حجر في «إنباء الغُمر» (١/٢٨٣)[٢].

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

تلامذته

لم يكن همه قاصرا على مجرد التأليف والتصنيف، بل كان العلامة السعد من كبار المعلمين والمدرسين في زمانه، تخرج على يديه عدد كبير من أذكياء العلماء، ويبدو أن السعد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لكثرة ترحاله من بلد إلى بلد لم يتمكن من تخريج الطلبة على وجه ينبغي لمثله، ولم يعرف له تلميذ يختص به، ويلازمه مدة طويلة، ومن هنا قل من يذكر تلميذا له حين يترجم للسعد، وعلى كل فأنا أورد منهم من تيسر لي العثور عليه:

١ ـ حسام الدين حسن بن على بن حسن الأبيوردي الخطيبي (٧٦١ ـ ٨١٦هـ)، أخذ عنه العلوم العقلية.

٢ ـ حيدر بن أحمد بن إبراهيم الرومي الحنفي المعروف بشيخ التاج (٧٨٠ ـ ٨٥٤هـ).

(١) انظر منه: ٣٥.

(٢) انظر التفتازاني وآراؤه البلاغية: ٣٥.

٣ ـ علاء الدين على بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي (٧٥٦ ـ ٨٤١هـ).

٤ ـ محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي الشافعي قاضي القضاة (٧٦٧ ـ ٨٢٩هـ).

٥ ـ شمس الدين محمد بن فضل الله بن مجد الدين الكريمي (٧٧٣ ـ ٨٦١هـ)، وغيرهم[(١)].

المبحث الخامس

مؤلفاته وآثاره العلمية

بدأ التفتازاني يمارس نشاطاته في مجال التأليف والتصنيف منذ زمن جد باكر من حياته، وبالتحديد من عمره السادس عشر؛ حيث صنف كتابا في علم الصرف، وهو عبارة عن شرح كتاب الزنجاني المعروف. وكان ذلك بـ«ترمذ» عام ٧٣٨هـ. فكانت هذه البداية فاتحة نهضة عظيمة في تجديد الحركة العلمية في العالم الإسلامي؛ إذ خرج على إثره عدد كبير من المصنفات التي جاد بها قلم التفتازاني، وسمحت بها قريحته.

ولا تزال تلك الثروة العلمية المباركة محط رحال طلبة العلم عبر العصور، وعليها الاعتماد في حل الإشكالات التي تحيرت عندها عقول السابقين، ولقيت إعجابا كبيرا وقبولا حسنا لدى المتعلمين والعلماء على السوية، ودخلت في مناهج التدريس في أروقة المساجد وأقسام الجامعات العالمية الكبرى. وعلى ذلك تستمر الحال إلى الآن؛ حيث لا يخلو المنهج الدراسي في كل من الإلهيات والشريعة واللغة عن كتاب من كتبه المختلفة، وصدق الحافظ ابن

---

(١) انظر دراسة المحقق لإرشاد الهادي: ٢٩ ـ ٣١، التفتازاني وآراؤه البلاغية: ٣٨.

حجر حيث وصفها بأنها «تنافس الأئمة في تحصيلها والاعتناء بها»[1]، ويا له من فخر!

وفيما يلي عرض موجز لمؤلفات سعد الدين التفتازاني في علوم مختلفة، مع الإشارة إلى مواضع وجودها إن كانت مخطوطة لم تطبع بعد، أو أماكن طبع ما طبع منها.

١ ـ شرح تصريف الزنجاني. وهو شرح لمتن التصريف المشهور بـالعِزِّي، والذي وضعه عز الدين إبراهيم بن عبد الوهاب بن عماد الدين بن إبراهيم الزنجاني (ت: ٦٥٥هـ)، وقد شرحه السعد سنة ٧٣٨هـ وأتمه في شهر شعبان، وله من العمر ست عشرة سنة تقريبًا، وهو أول مصنفاته. وقد اشتهر هذا الشرح وله نسخ خطية متعددة، وأول طبعه كان بالقسطنطينية سنة ١٢٥٣هـ، ثم طبع بطهران ودهلي وبمبائي ولكهنو، ثم بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ كما كتب عليه العلماء بعض الحواشي. ولعل أفضل طبعاته طبعة «المكتبة الأزهرية للتراث» في «القاهرة»، بتحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم.

٢ ـ إرشاد الهادي. وهو كتاب في النحو فرغ منه في «خوارزم» سنة

---

(١) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ٤/٣٥٠. نعم، هذا ما قاله الحافظ ابن حجر وغيره من المؤرخين القدامى، وأما في عصرنا الحاضر فإن الاعتناء بمؤلفات السعد تحقيقا وطباعة ونشرا يليق بها ضعيف جدا؛ نظرا إلى منزلة هذا الإمام، فانظر مثلا كتابه المقاصد وشرحه ـ وهو بمثابة المواقف وشرحه ـ أين هو؟ وكيف هو؟ وقد حققه مؤخرا واحد لا إخاله يعرف علم الكلام، بل لا أظنه أشعريا، وأين كتابه الأصولي العظيم حاشية التلويح، وهل اعتني به اعتناء يليق به؟ كلا والله، وكذا شأن المطول والمختصر وغيرهما من أمهات المصادر في علوم الإسلام، تركها السعد لأهل السنة والأمة المحمدية، وهذه فجوة جد كبيرة، ينبغي ملؤها من قبل رجال متخصصين في العلوم، مستقيمين على جادة الطريق، قبل أن تعصف عليها رياح التشيع والتجسيم.



٧٧٤هـ، وهو متن مختصر على غرار «الكافية» لابن الحاجب. وقد طبع محققًا بمطبعة دار البيان العربي بجدة، عام ١٤٠٥هـ، كما كتب عليه العلماء شروحًا.

٣ ـ الشرح المطول على تلخيص المفتاح. ويعرف بـ«المطول»[(١)]، وهو شرح على كتاب «تلخيص المفتاح» لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني (ت: ٧٣٩هـ)، والذي هو بدوره تلخيص للقسم الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» لسراج الدين يوسف السكاكي المعتزلي (ت: ٦٢٦هـ)، وهو المتعلق بعلم المعاني والبيان. وقد بدأ السعد شرحه ذاك بـ«خوارزم» يوم الاثنين الثاني من رمضان، سنة ٧٤٢هـ، وله وقتها من العمر قرابة العشرين، ثم فرغ منه بـ«هراة» يوم الأربعاء الحادي عشر من شهر صفر، سنة ٧٤٨هـ. ويقال إن السلطان تيمورلنك علق الكتاب على باب قلعة هراة، واشتهر الكتاب وكثرت نسخه، وقد طبع بـ«القسطنطينية» سنة ١٢٦٠هـ، ثم في «لكهنو» و«طهران» و«دهلي»، ثم تكرر طبعه، وقد تلقى العلماء هذا الشرح بالقبول التام والاهتمام البالغ، وأولوه عناية فائقة فدرسوه ووضعوا عليه الحواشي، أكبرها شأنا حاشية منافسه وعصريه السيد الشريف، وهي مطبوعة.

٤ ـ شرح الرسالة الشمسية. وهو شرح على رسالة مختصرة في المنطق ألفها نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (ت: ٦٧٥هـ) وقد ألفها للخواجة شمس الدين الجويني ولذا سميت بالشمسية، وشرح السعد من أهم

---

(١) ولم يثبت أن هذا الاسم ـ «المطول» ـ من وضع السعد، بل الكتاب اشتهر هكذا فيما بعد. راجع التفتازاني وآراؤه الكلامية: ٦١، ٦٢ والمراجع المذكورة فيه. ومما يجدر بالذكر هنا أن اسم هذا الكتاب صار عنوانا لمرحلة دراسية في بعض الديار الهندية، سيما في جنوبي الهند، وكتابه الآخر «المختصر» أيضا صار كذلك؛ حيث يقولون: مرحلة المختصر، ومرحلة المطول، والذي أكمل مرحلة المطول يعتبر متخرجا جامعيا، ومن أكمل مرحلة المختصر ينقصه دراسة بعض أمهات الكتب، وهو شبه تخرج، وليس تخرجا.



شروح متن الشمسية، فرغ منه في جمادى الآخرة سنة ٧٥٢هـ، بمزار جام، واشتهر بـ«السعدية». وقد طبع في لكنو سنة ١٣٢٦هـ، ولم يطبع مع المجموع المشهور ضمن شروح الشمسية في مصر، رغم قول الناشر أن المجموع المذكور يشتمل على شرح السعد أيضا، وقد طبع حديثا (٢٠١١) في الأردن وصدر عن دار النور في عمان، بتحقيق جاد الله بسام صالح.

٥ ـ الشرح المختصر على تلخيص المفتاح. ويعرف بـ«مختصر المعاني»، وهو اختصار لكتابه «المطول» السابق ذكره، كما قال السعد في خطبته، وقد فرغ منه سنة ٧٥٦هـ، وقد اعتُمد هذا المختصر أساسًا للتدريس في الأزهر وفي جملة من معاهد العلم، كما كتبت عليه الحواشي الوافرة الكثيرة والتي تدل على عظم اهتمام العلماء به. وقد طبع الكتاب أولا بـ«كلكتا» /الهند، سنة ١٨١٣م، ثم في لكهنو ١٢٦١هـ، ثم بالقاهرة بمطبعة بولاق سنة ١٢٧١هـ، مع حاشية الدسوقي ثم تكرر طبعه بعدها.

٦ ـ التلويح إلى كشف حقائق التنقيح. وهو حاشية على كتاب التوضيح شرح متن التنقيح وكلا الشرح والمتن لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي (ت: ٧٤٧هـ) وقد فرغ منه بـ«كلستان» ـ مدينة بتركستان ـ في يوم الاثنين من شهر ذي القعدة، سنة ٧٥٨هـ، وقد بلغ من العمر ستا وثلاثين سنة. وهو كتاب ماتع حافل يقطع بفضل السعد ووفور عقله وعلمه. وقد أنزل العلماء الكتاب المنزلة اللائقة به فأولوه اهتمامًا وعناية فائقة، فدرسوه في معظم معاهد العلم ووضعوا عليه الحواشي والتعليقات. وقد طبع الكتاب أولا في «دهلي»، سنة ١٢٦٧هـ، ثم في «لكهنو» عام ١٢٨١هـ مع التوضيح، ثم في «الآستانة»، ثم طبع بـ«القاهرة» بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٢٧هـ.

٧ ـ شرح العقائد النسفية. وهو شرح على متن العقائد الذي وضعه الإمام

نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت: ٥٣٧هـ)، والذي تعددت شروحه إلا أن شرح السعد هو أعظمها شهرة وأكثرها قبولا واهتمامًا وعناية من العلماء، ومن أعظم حواشيه حاشية المولى المحقق أحمد بن موسى الخيالي، التي بلغ من الإلغاز بحيث كان يمتحن بها ذكاء الطلبة، وعلى هذه الحاشية حاشية عالية القدر جدا لمحقق الهند عبد الحكيم السيالكوتي (ت: ١٠٦٧هـ)، وقد طبعت هذه الحواشي مع حواش أخرى في «القاهرة» باهتمام فرج الله الكردي، باسم «مجموعة الحَواشي البهية على شرح العقائد النسفية». وقد تقرر شرح السعد للتدريس في جملة من معاهد العلم الشرعية المعتبرة حُقبًا من الزمن، وهذا الشرح قد أتمه السعد بـ«خوارزم» في شعبان سنة ٧٦٨هـ.

٨ ـ شرح البردة، نسبه إليه صاحب «تاريخ الأدب العربي»[(١)]، ولم يشر إلى مكان وجوده.

٩ ـ الحاشية على شرح عضد الدين الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: وهو شرح على «مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل»، للإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ)، وقد شُرح هذا المختصر عدة شروح، من أفضلها شرح عضد الدين الإيجي شيخ السعد، فحشاه السعد بهذه الحاشية الرائقة الفائقة، وقد فرغ منها بـ«خوارزم» في ذي الحجة من سنة ٧٧٠هـ، وقد طبعت هذه الحاشية مع شرح العضد مع حاشية السيد الشريف الجرجاني بمطبعة بولاق «القاهرة»، سنة ١٣١٩هـ، كما طبع مؤخرا في «بيروت».

١٠ ـ المفتاح. وهو في فروع الشافعية ويسمى أيضًا «مفتاح الفقه»، وقد شرع فيه بـ«سرخس» سنة ٧٨٢هـ على الأرجح، وتوفي قبل إتمامه فأتمه حفيده يحيى بن محمد بن السعد، والكتاب لم يطبع إلى الآن.

---

(١) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٢١/٧.



١١ ـ المقاصد. وهو متن مختصر في علم الكلام متين العبارة جيد السبك.

١٢ ـ شرح المقاصد. وهو من أمهات التراث الكلامي على مذهب أهل السنة والجماعة: الأشاعرة، يضارع مواقف شيخه الإيجي وشرحَ عصريه السيد الشريف عليه، فرغ منه عام ٧٨٤هـ، له طبعات عدة، تركية وبيروتية ومصرية.

١٣ ـ مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير. والجامع الكبير في الفروع ألفه محمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٧هـ)، ولخصه جملة من العلماء منهم كمال الدين محمد الخلاطي (ت: ٦٥٢هـ)، وعلى هذا التلخيص عدة شروح، منها شرح الإمام مسعود الغجدواني فعمد السعد إلى هذا الشرح وشرع في اختصاره وتلخيصه، فتوفي قبل أن يتمه، وقد شرع فيه بـ«سرخس» سنة ٧٨٦هـ على الأرجح. وهذا الكتاب لم يطبع إلى الآن.

١٤ ـ غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام: وهو متن متين مختصر العبارة كثير المعاني والفوائد، وجعله على قسمين: قسم في المنطق وقسم في علم الكلام، وقد ألفه بـ«سمرقند» في رجب سنة ٧٨٩هـ، وقد أقبل العلماء على قسم المنطق منه، فانتشر واشتهر ودرس في معاهد العلم المعتبرة زمنًا طويلا، وصنفت عليه الشروح وفاقت العناية به القسم الكلامي الذي لم يحظ بمثل ذلك الاهتمام والشروح، وقد طبع الكتاب أولا في «كلكتا» /الهند، سنة ١٢٤٣هـ مع شرح اليزدي، ثم تكرر طبعه مع شروح مختلفة بعد ذلك من أشهرها طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٥هـ مع شرح الخبيصي وحاشيتي الدسوقي والعطار.

١٥ ـ الحاشية على الكشاف. وهي حاشية على تفسير «الكشاف» للزمخشري، وهي غير تامة، شرع فيها بـ«سمرقند» في شهر ربيع الآخر، سنة ٧٨٩هـ، ووافاه الأجل قبل إتمامها، وقد أطرى حاجي خليفة هذه الحاشية إطراء



طويلا، وذكر أنه ليس لها نظير. وقد اعتنى بها العلماء وزانوها بالدرس والتعليق، ووضع عليها بعضهم الحواشي. ولا زالت الحاشية مخطوطة ولم تطبع.

١٦ ـ النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ. كتاب في فقه اللغة، شرح فيه كتاب الزمخشري «نوابغ الكلم»، وقد طبع الكتاب بـ«القاهرة» بمطبعة وادي النيل سنة ١٢٨٧هـ، ثم في بيروت سنة ١٣٠٦هـ.

١٧ ـ شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم. وهو شرح مباشر للقسم الخاص بعلم المعاني والبيان من مفتاح السكاكي، وهو من أواخر كتبه وقد فرغ منه قبيل وفاته بسنوات، وفرغ منه بسمرقند في شوال سنة ٧٨٩هـ وقد اشتهر هذا الشرح وذاع إلا أنه لم يطبع حتى الآن.

وله غير ذلك من المؤلفات، ولم يكن قصدي استيعابها جميعا، ويذكر منها خاصة شرحه على الحاوي الصغير في الفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، مما يرجح أنه شافعي المذهب كما سأتكلم عليه في المبحث القادم إن شاء الله.

وبالجملة فإن مؤلفات هذا الإمام الكبير حلت محل القبول في الدوائر العلمية في طول البلاد الإسلامية وعرضها، واستغنوا بها عن كتب غيره، وسارت به الركبان في أيامه، فشرَّق وَغَرَّب، وانتشر في الآفاق، وعليه يدل دلالة صريحة قول العلامة ابن خلدون ـ وهو معاصر للتفتازاني ومتوفى بعده بسنين يسيرة ـ في «المقدمة»: «وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يشهر بسعد الدين التفتازاني، منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدل له على أن له اطلاعا على العلوم الحكمية، وقدما عالية في سائر الفنون العقلية، والله يؤيد بنصره من يشاء»[1].

(١) مقدمة ابن خلدون: ٣/١٠١١.



بُدِئ بطبع مؤلفاته واحدة تلو الأخرى، منذ ظهور فن الطباعة الجديدة في العالم الإسلامي، إلا أنها لم تلق عناية تليق بها في أغلب الأوقات[1]. ويعجبني هنا نص يورده العلامة طاش كبري زاده في «الشقائق»، يقول فيه في ترجمة الشمس الفناري رَحِمَهُ اللَّهُ: «أن الطلبة إلى زمانه كانوا يعطلون يوم الجمعة ويوم الثلاثاء، فأضاف المولى المذكور ـ أي الفناري ـ إليهما يوم الاثنين، والسبب في ذلك أنه اشتهر في زمانه تصانيف العلامة التفتازاني، ورغب الطلبة في قراءتها، ولم توجد تلك الكتب بالشراء؛ لعدم انتشار نسخها، فاحتاجوا إلى كتابتها، ولما ضاق وقتهم عن كتابتها أضاف المولى المذكور يوم الاثنين إلى يوم العطلة»[2]، وفي هذا النص ما يدل على مبلغ اعتناء أهل العلم في القرون السالفة بهذا الإمام ومؤلفاته.

المبحث السادس

مذهبه العقدي والفقهي، وبعض آرائه

والحديث عن مذهب التفتازاني الفقهي والفكري ليس أمرا سهلا، فهو وإن كان معدودا من أعيان أهل السنة والجماعة عموما، إلا أن تحديد كونه أشعريا أو ماتريديا في المعتقد، وكونه شافعيا أو حنفيا في الفروع قضية لم يقم عليها قاطع. وكل ما هناك مرجحات لا تفيد إلا الظنون فقط.

---

(١) ومما يزيد حزني أن كتابه العظيم في أصول الدين «شرح المقاصد» لم يلق عناية لائقة به من قبل أتباعه في هذا الزمان، فتجاسر على العبث به رجل صاحب مشرب غريب، وهو ذنب لا يغتفر في نظري، وسيسأل عنه جميع المعنيين بهذا الشأن في هذا الزمان، نسأل الله العفو والستر.

(٢) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، لطاش كبري زادة: ٢٠، وانظره أيضا في كشف الظنون لحاجي خليفة: ٣٩/١ (قسم المقدمات).



وممن نسبه إلى الشافعية كل من السيوطي والكفوي والعلامة العطار وحاجي خليفة وغيرهم، ونسبه إلى الحنفية آخرون كابن نجيم والملا على القاري وعبد الفتاح أبو غدة وغيرهم، بينما قال الشيخ عبد الحي اللكهنوي: «والذي يظهر أنه محقق المذهبين، لا شافعي كالشافعية، ولا حنفي كالحنفية»[1].

وقال محقق كتاب اللكهنوي «إقامة الحجة» الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: «والحق أنه حنفي المذهب، فقد ولي قضاء الحنفية، وله في الفقه تآليف، منها: تكملة شرح الهداية للسرجي، وشرح خطبة الهداية، وشرح تلخيص الجامع الكبير، وفتاوى الحنفية، وشرح السراجية في الميراث. وإلى جانب هذا فقد صرح بانتسابه للمذهب الحنفي في غير موضع من كتابه التلويح في مقابل ذكر الإمام الشافعي أو مذهبه، وذلك دليل قاطع على كونه حنفي المذهب، وإليك بعض عباراته الناطقة بذلك.

قال في «التلويح» في مبحث تعارض الخاص والعام (١/٤١)[2]: وإذا ثبت هذا، أي كون العام قطعيا عندنا، خلافا للشافعي... فعند الشافعي يخص العام بالخاص... وعندنا يثبت حكم التعارض»[3]. ثم نقل بعض النصوص من هذا القبيل من التلويح نفسه؛ دعما لرأيه الذي ارتآه، وهو أن التفتازاني حنفي المذهب.

وهذا الذي تمسك به على حنفية التفتازاني قطعا كما قال غير مقبول عندي، ولا يدل على ذلك ظنا فضلا عن كونه قاطعا، ولم يكن هذا الأمر خافيا

(١) منهية اللكهنوي على كتابه إقامة الحجة: ١٦.

(٢) هذا في نسخة التلويح التي اعتمد عليها أبو غدة، وأما في النسخة التي اعتمدت عليها، وهي طبعة دار الكتب العلمية فهي في صفحة: ١/٧٣.

(٣) تعليق عبد الفتاح أبو غدة على إقامة الحجة: ١٧، ١٨.

على المحققين السابقين، فانظر إلى الإمام المحقق الشيخ ابن حجر الهيتمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول في ثبت شيوخه نقلا عن بعض مشايخه: «قال شيخنا الجلال السيوطي: وهو ـ يعني التفتازاني ـ شافعي المذهب»، ثم عقبه قائلا: «وقد يرد عليه كلامه في التلويح؛ فإنه في كثير من المواضع يقتضي أنه حنفي. وقد يجاب بأن من تكلم على طريق البحث مع أصحاب الأقوال لا يقتضي عليه بأن بعض تلك الأقوال التي تكلم في الترجيح بينها مذهبه، وإن بالغ في الانتصار له؛ لأن شأن المتكلم في ذلك [أنه] إنما يتكلم في الدليل وما يقتضيه، من غير نظر إلى اعتقاده، وما عليه عمله واعتقاده. ويؤيد ذلك قولهم إن الخلافي لا مذهب له، ولا تسمى معلوماته فقها، أي في حال تكلمه على أقوال العلماء وما يثبتها وما ينفيها»(١).

وإن مما يُرجِّح شافعيته أيضا شرحه على «الحاوي الصغير» للإمام القزويني في الفقه على مذهب الشافعية. ولعل قائلا يقول: إن شرح كتاب في مذهب من المذاهب الأربعة لا يستلزم كون شارحه مقلدا لهذا المذهب، فيجاب عليه: أنه إذا لم يستلزم ذلك لكنه يقتضيه، وليس أمر الفقه كأصول الفقه، باعتبار أن الغالب من أحوال علماء المذاهب أن الواحد منهم لا يشرح كتابا فقهيا إلا في مذهبه، وشرح كتاب فقهي في غير مذهبه ليس مما ينبغي؛ لأن وظيفة الشارح في الفقه ليس مجرد فهم العبارة وتقريرها، بل تتعدى ذلك إلى بيان المعتمد، وأن ذلك المتن هل يطابقه أو لا، وذلك يستدعي معرفة قواعد ذلك المذهب، وما لشيوخه في تلك المسألة من مخالفة أو موافقة، وما إلى ذلك من الأمور، وقد أشار إلى هذا أيضا الشيخ ابن حجر في المكان المشار إليه من كتابه المذكور، فليرجع إليه من شاء.

---

(١) ثبت شيوخ الإمام الشيخ ابن حجر الهيتمي: ٦٩/أ (مخطوطة الأزهر).



هذا، ويمكننا نقض ما ادعاه الأستاذ أبو غدة بدعوى مثلها، فنقطع بأن التفتازاني شافعي. وذلك بما ورد في كتبه من النصوص، مثل قوله في حاشية شرح المختصر الأصولي؛ إذ قال على كلام العضد (والخلاف بين الحنفية وغيرهم في تعريف الفرض والواجب هل هما مترادفان أم لا خلاف لفظي) قال السعد: «قوله «والنزاع لفظي» عائد إلى التسمية، **فنحن** نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد، تتفاوت أفراده، **وهم** يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى، ويجعلونه اسما له»[1]. انظر إلى صنيعه الدال على كونه ليس حنفيا؛ حيث عبر عن الحنفية بضمير الغائب (وهم)، في مقابل رأي الجمهور، وهم الشافعية والمالكية والحنبلية، إلا أنه لا قائل بمالكيته أو حنبليته، فثبت أنه شافعي.

ومن هنا قال العلامة العطار بعد نقل هذا الكلام عن السعد: «وفيه تأييد لما صرح به كثير كالسيوطي في طبقات النحاة، من أن السعد التفتازاني شافعي المذهب، وكلامه في حاشية التلويح يؤيد ذلك أيضا؛ فإنه كثيرا ما ينتصر للشافعية»[2].

ففي ضوء هذه الأدلة والشواهد أقول إن العلامة التفتازاني شافعي المذهب، وليس ذلك تعصبا لمذهب على آخر، وإنما هو بيان للحق الذي انتهى إليه النظر والنقد، وأرجو أن يكون التعويل عليه، والله أعلم.

** ** **

(١) حاشية السعد على شرح مختصر ابن الحاجب: ١/٢٣٢، وانظر أيضا حاشية العطار على شرح جمع الجوامع: ١/١٢٥.

(٢) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع: ١/١٢٥.



المبحث السابع

منزلة السعد في الفكر الإسلامي (أو بين السعد والسيد)

هذا، وإن العلامة السعد ليس فقط رجلا من رجال العلم في التاريخ، بل هو ممن قام بتطوير العلوم الإسلامية، خاصة العلوم العقلية، وتحرير مسائلها، ونظر إلى أنه نظر في مؤلفات السابقين عليه في فنون الفلسفة والكلام والأصول والمنطق، فناقشهم واطلع على مواضع الخلل في كلامهم، وانتهى إلى وجه الصواب في المسائل، وكشف الأحسن والأسلم من الدلائل. وممن يشاركه في هذه الخاصية عصريه العلامة المحقق السيد الشريف الجرجاني، ومن هنا يحق لنا ـ كما سبق أن قلت ذلك في دراستي حول شرح بحر العلوم على سلم العلوم ـ أن نعتبرهما بمثابة الإمامين: الرافعي والنووي في الفقه الشافعي[1].

وقد جرى بين السعد والسيد مناقشات وردود علمية في فنون مختلفة، منها: الأصول، والمنطق والفلسفة والكلام والبلاغة. وربما وصل الأمر إلى حد المنازعات أحيانا، حتى ذُكر لوفاة السعد سبب يشير إلى ذلك، والله أعلم. والخلافيات بينهما كثيرة، بحيث تحتاج إلى دراسة مستقلة مفردة، وكان العلماء المحشون في القرون الماضية مهتمين بها، ثم آل الأمر إلى خمود هذا النوع من النشاط، ولم يتوفر لدراستها أحد من المعاصرين على الوجه اللائق، وهي بلا شك جانب مهم في الدراسات النقدية في هذه العلوم، تثمر نتائج طيبة، وتورث ملكة راسخة.

واشتهرت المناظرات المختلفة التي عقدت في مجلس تيمورلنك بين

(١) انظر دراستي على شرح بحر العلوم على سلم العلوم للعلامة البهاري: ٣١، ٣٢.

السعد والسيد، يقول ابن تغري بردي: «ولقد حدثني العلامة علاء الدين علي الرومي ـ تلميذهما ـ عنهما بما كان يقع بينهما من المباحث والمسائل والأجوبة»[1]. وتوسع فيه الآلوسي في «المسائل العراقية»، والصبان في «الرسالة البيانية»، وذكر فيها أن لطاش كبري زاده رسالتين في هذه المسألة، انتصر فيها للعلامة التفتازاني، سمى البعضُ واحدةً منهما «مسالك الخلاص في مهالك الخواص»، والثانية «الإنصاف في مشاجرة الأسلاف»، وهناك غيرهما من الكتب المؤلفة في هذا الموضوع[2].

وهنا أردت أن أشير إلى ذلك فقط، وليس هذا موضع بسط فيه، ولعل النشاط العلمي يعود مرة أخرى ليصل إلى هذا الهدف المنشود، على أيدي أهل البراعة والكفاءة من علماء أهل السنة والجماعة في بلاد الإسلام.

المبحث الثامن
وفاته وثناء العلماء عليه

وبعد حياة حافلة بالعطاء العلمي، تدريسا وتأليفا وإفتاء، وبالصبر على شظف العيش وكثرة منغصاته انتقل الإمام السعد التفتازاني إلى رحمة ربه، يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم الحرام، واختلف في سنة وفاته، والمرجح أنها ٧٩١هـ أو ٧٩٢هـ، الموافق لـ١٧ من يناير عام ١٣٩٠م، في «سمرقند» ودفن بها، ثم نقل إلى «سرخس»، فدفن بها يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى من نفس السنة.

---

(١) المنهل الصافي لابن تغري بردي: ١١/٢٤٢.

(٢) انظر الأجوبة العراقية للآلوسي: ١٤٩ ـ ١٥٩، الرسالة البيانية للعلامة الصبان: ٣٢١ ـ ٣٣٥، التفتازاني وآراؤه البلاغية: ٣٩.

وقد كتب على صندوق ضريحه: «ألا أيها الزوار زوروا وسلموا على روضة الإمام المحقق والحبر المدقق، سلطان العلماء المصنفين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، معدل ميزان المعقول والمنقول، منقح أغصان الفروع والأصول، ختم المجتهدين أبي سعيد، سعد الحق والدين، مسعود القاضي الإمام، مقتدى الأنام، ابن عمر، المولى المعظم، أقضى قضاة العالم، برهان الملة والدين، ابن الإمام الرباني، العالم الصمداني مفتي الفريقين الجامعين، سلطان العارفين قطب الواصلين شمس الحق والدين الغازي التفتازاني، قدس الله أرواحهم وأنزل في فراديس الجنان أشباحهم».

ولم يمر على سيرته العطرة مار إلا وأمطر لسانه وقلمه وابلا من الثناء العذب على هذا العلم الفذ، العبقري الذي لم يعرف له ند، واستحالة استيعاب تلك الأثنية لا تخفى على اللبيب الحاذق، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك كله، فهذا هو إمام فلسفة التاريخ يقول في «المقدمة»: «وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يشهر بسعد الدين التفتازاني، منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدل له على أن له اطلاعا على العلوم الحكمية، وقدما عالية في سائر الفنون العقلية، والله يؤيد بنصره من يشاء»[(١)]. وهذا النص من ابن خلدون يدل دلالة قاطعة على علو منزلة هذا الإمام، وقبوله لدى أهل العلم والتحقيق، ولا يخفى أن ابن خلدون معاصر للتفتازاني، توفي بعده بزمن يسير، في عام ٨٠٨هـ/١٤٠٦م، وكان تأليف «المقدمة» عام ٧٧٩هـ، يعني قبل وفاة التفتازاني بأكثر من عشرة أعوام! وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

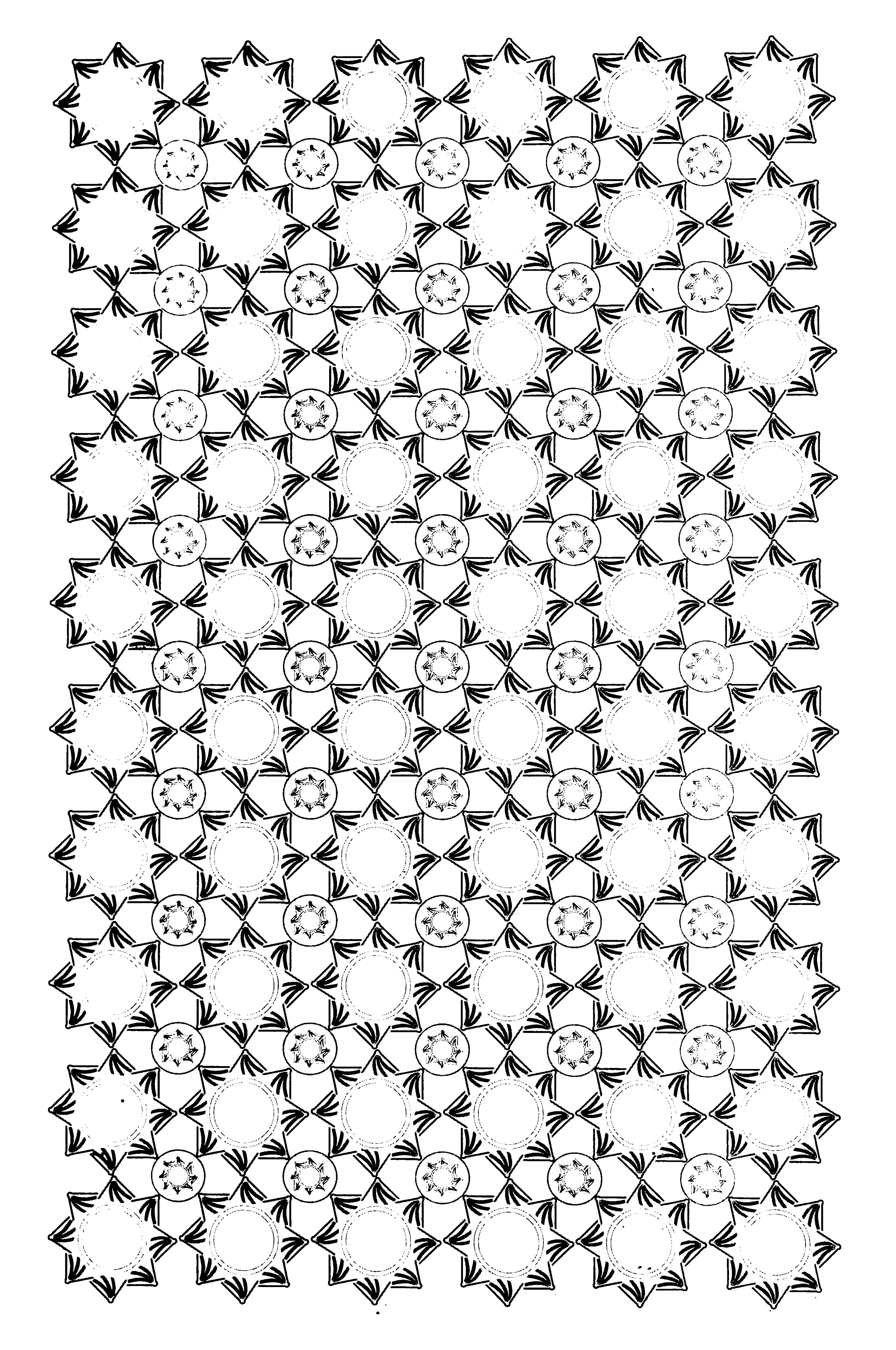
** ** **

(١) مقدمة ابن خلدون: ٣/١٠١١.

الفصل الثاني

جلال الدين الدواني: شارح التهذيب

- المبحث الأول: اسمه ونسبه.
- المبحث الثاني: مولده ونشأته.
- المبحث الثالث أساتذته ومشايخه.
- المبحث الرابع: تلامذته.
- المبحث الخامس: مؤلفاته وآثاره العلمية.
- المبحث السادس: عقيدته ومذهبه.
- المبحث السابع: وفاته وثناء العلماء عليه.



جلال الدين الدواني: شارح التهذيب[1]

المبحث الأول

اسمه ونسبه

هو: العلامة المحقق، الإمام الكبير، جلال الملة والدين، محمد بن أسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن على[2] الدواني الكازروني الشيرازي، الشافعي الأشعري، الصديقي البكري، نسبة إلى أمير المؤمنين سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه، الحكيم المتكلم، المنطقي المحقق، الفقيه القاضي الموفق.

---

(١) مصادر ترجمة المحقق الدواني: الضوء اللامع للحافظ السخاوي: ٧/١٣٣، مفتاح السعادة لطاش كبري زاده: ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر للإمام العيدروسي: ١٩٠، حبيب السير لخواندامير: ٢/٤، شذرات الذهب لابن العماد: ٨/١٦٠، الأمم لإيقاظ الهمم للكوراني: ١٠٤ ـ ١٠٧، البدر الطالع للشوكاني: ٢/١٣٠، كشف الظنون: ١/٣٤٩، ٣٥٠، ٥١٥، ٥١٦، ٨٤٢، ٨٤٧، ٨٥٠، ٨٥٣، ٨٥٩، ٨٦٣، ٨٧٧، ٨٩٠، ٢/١٠٤٣، ١٠٩٦، ١١١٧، ١١٤١، ١١٤٤، ١٥٦٧، ١٩٠٥، ملحق حاشية عبد الحي اللكهنوي على شرح الدواني على التهذيب: ٣٥، ٣٦، هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي: ٢/٢٢٤، إيضاح المكنون له: ١/٥٤، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، عبد اللطيف بن محمد رياضي زادة: ، فهرس الفهارس للكتاني: ١/٢٠٢، ٢٠٣، دائرة المعارف الإسلامية: ١/٩٧٣ (الطبعة الأوروبية الأولى)، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٧/٣٢٧ ـ ٣٣٨، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان: ٣/٢٥٥، الأعلام للزركلي: ٦/٣٢، ٣٣، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية: ١٦١، ١٦٢.

(٢) كذا أورد الملا إبراهيم الكوراني في «الأمم لإيقاظ الهمم» (١٠٤، ١٠٧) أسماء أربعة من آباء الدواني عن نص إجازة الدواني التي رآها، والعلامة الكتاني في فهرس فهارسه (١/٢٠٢) ذكر أسماء ثلاثة منهم، بينما الآخرون ـ في حدود تتبعي ـ لم يذكروا إلا والده أسعد فقط.



المبحث الثاني

مولده ونشأته

ولد الدواني عام ٨٣٠هـ، بـ«دوان» من أعمال «كازرون»، وكان والده من ذوي نسب وفخار، وممن اشتهر بالاشتغال في المجال العلمي، وله رواية عن السيد الشريف الجرجاني، وولي القضاء في «دوان»، ثم سكن «شيراز»، واكتسب أكثر علومه فيها.

وليس في المراجع التي تيسر لي النظر فيها فيما يتعلق بأوائل نشأته أكثر من هذا القدر، إلا أننا بالنظر إلى المنزلة العلمية التي نالها الدواني، وتفوقه فيها على كثير ممن سبقه، فضلا عمن لحقه نستطيع أن نستنبط ما يدل على أنه نشأ نشأة علمية رصينة، وبذل في تحصيل العلوم جهودا فائقة؛ حيث يستحيل في العادة وصول مثل هذه الدرجة بدون ذلك.

وبالجملة فهو عالم العجم بأرض فارس، وإمام المعقولات وصاحب المصنفات، وأصبح آخر الأمر قاضي إقليم فارس، ومدرسا بمدرسة الأيتام في «شيراز»؛ حيث قام بتعليم الناس العلوم الشرعية والعلوم العقلية.

المبحث الثالث

أساتذته ومشايخه

تلقى الدواني العلوم على عدد من مشاهير علماء زمانه، منهم:

١ - والده العلامة الشيخ سعد الدين أسعد الدواني، يقول الدواني فيما ينقله عنه الكوراني في «الأمم»: «وإني أخذتُ العلوم الشرعية ومقدماتها وطرفا من



العلوم العقلية عن والدي سعد الدين أسعد الصديقي الدواني المحدث بالجامع المرشدي، ومشايخُه في الشرعيات شرف الدين عبد الرحيم المجرهي الصديقي، وشمس الدين محمد بن الجزري، وفي العقليات الشريف الجرجاني»[(١)].

٢ ـ شارح الطوالع الكلباري.

٣ ـ العلامة الشيخ محيي الدين الأنصاري الكوشكناري، وهو ممن أخذ عن الحافظ ابن حجر العسقلاني[(٢)].

٤ ـ الخواجه حسن شاه بن بقال، وهذان الأخيران من تلامذة السيد الجرجاني.

٥ ـ العلامة المحدث صفي الدين الإيجي، قرأ عليه الحديث.

المبحث الرابع

تلامذته

وأما الذين نهلوا من منهل علم المحقق الدواني فهم كثر، من أنحاء شتى للبلاد الإسلامية، شدوا رحالهم إلى حيث يقيم، من الروم وخراسان وما وراء النهر والهند... بالإضافة إلى من أخذ عنه من أبناء فارس نفسها. ولا نجهل أن استيعاب هؤلاء في مثل هذه العجالة لا يكون سهلا وأمرا ممكنا، على أن العدد الذين ذكرتهم المصادر المختلفة قد لا يحصر الآخذين عن الدواني جميعا، فحسبنا في هذا المقام التعرف على بعض تلاميذ الدواني، ومنهم:

١ ـ محمد المعروف بمنلا دران التركماني الحنفي[(٣)].

---

(١) انظر الأمم للكوراني: ١٠٥ ـ ١٠٧.

(٢) انظر فهرس الفهارس للكتاني: ١/٢٠٢.

(٣) الكواكب السائرة لنجم الدين الغزي: ١/٨٤.



٢ ـ العلامة المحقق عبد الرحمن بن على الأماسي الرومي الحنفي، تتلمذ على الجلال الدواني، وأخذ عنه العقلية والعربية والتفسير والحديث، وأجازه وشهد له بالفضل والتفوق، بعد أن أقام عنده سبع سنين[١].

٣ ـ العلامة الشيخ إسماعيل الشرواني الحنفي، صاحب حاشية على تفسير البيضاوي، وتوفي عام ٩٤٢هـ[٢].

٤ ـ الشيخ أبو الخير، قطب الدين، عيسى بن محمد بن عبيد الله بن محمد السيد الشريف الحسيني الشافعي الصوفي المعروف بالصفوي، نسبة إلى جده[٣].

٥ ـ جمال الدين محمود الشيرازي، من أساتذة العلامة الملا ميرزاجان الشيرازي[٤].

٦ ـ العلامة المحقق السيد عفيف الدين، عبد الرحمن ابن السيد نور الدين عبيد الله الحسيني أبًا والحسني أمًّا، الإيجي الشافعي. يقول العلامة الكوراني: «ولقد رأيت إجازة الأستاذ الدواني للعفيف الإيجي هذا، وأطنب في مدحه جدا، ثم قال: إن من نعم الله تعالى علي، ومِنَحِه المهداةِ إلي أن وفد علينا بـ«شيراز» حفت بالاهتزاز، فأقام هناك سنة كاملة وعشرة أشهر، إلى أن قال: وكان من جملة ما قرأ علي كتاب شرح المطالع للقطب مع الحواشي الشريفية ـ روح الله روح مؤلفهما ـ من أولها إلى حيث انتهى الحواشي، وكذا كتاب شرح التجريد الجديد للعلامة الفريد علاء الدين على القوشجي

---

(١) الكواكب السائرة: ١/٢٣٢.

(٢) الكواكب السائرة: ١/١٢٣.

(٣) الكواكب السائرة: ١/٢٣٣.

(٤) انظر الأمم لإيقاظ الهمم للكوراني: ١٢٩.

السمرقندي التركي مع الحواشي التي علقتُها عليه من أولها إلى آخر بحث العلة والمعلول، وكذا معاقد شرح المفتاح للأستاذ الشريف العلامة، وتحرير إقليدس للطوسي، وشرح المواقف للعضد من أوله إلى الموقف الثاني، وشرح التذكرة الشريفي، إلى غير ذلك من أطراف الكتب. وقد سمع مني طرفا صالحا من أول كتاب الأذكار للإمام المقدام بركة الأنام وشيخ الإسلام محيي الدين يحيى النووي، إلى أن قال: فأجزت له رواية ما عددته من الكتب مع سائر ما تجوز لي روايته من العلوم، لا سيما العلوم الثلاثة الشرعية، التي هي أجل العلوم قدرا، وأدقها سرا، وكذا أجزته أن يروي عني ما ألفته من الرسائل والمتون والشروح والحواشي والنظم والنثر. ثم قال: وإني أخذت العلوم الشرعية ومقدماتها وطرفا من العلوم العقلية عن والدي سعد الدين أسعد الصديقي الدواني المحدث بالجامع المرشدي، ومشايخُه في الشرعيات شرف الدين عبد الرحيم المجرهي الصديقي، وشمس الدين محمد بن الجزري[1]، وفي العقليات الشريف الجرجاني، ومن مشايخي في العقليات والنقليات مظهر الدين محمد المرشدي الكازروني، وهو يروي عن الشريف الجرجاني وعن عمه علاء الدين القرطاسي. أما الشريف فقد أخذ العقليات عن عدة، منهم البارع المحقق قطب

(١) هو: العلامة الإمام الشيخ شمس الدين، أبو الخير، محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن على بن يوسف العمري الدمشقي ثم الشيرازي الشافعي الأشعري المعروف بابن الجزري ـ نسبة لجزيرة ابن عمر، ولد بدمشق في ٢٥ رمضان عام ٧٥١ هـ/١٣٥٠م، وتوفي بشيراز في ٥ ربيع الأول عام ٨٣٣ هـ/١٤٢٩م، وكانت جنازته مشهودة تبادر الأشراف والخواص إلى حملها وتقبيلها ومسها تبركا بها، ومن لم يمكنه الوصول إلي ذلك كان يتبرك بمن يتبرك بها. كان مقرئا مجودا محدثا مفسرا مؤرخا فقيها نحويا بيانيا ناظما صاحب مؤلفات كثيرة مفيدة، من أشهرها النشر في القراءآت العشر. انظر ترجمته في الضوء اللامع للسخاوي: ٩/٢٥٥ ـ ٢٦٠، الشقائق النعمانية: ٢٥ ـ ٣٠، شذرات الذهب لابن العماد: ٧/٢٠٤ ـ ٢٠٦. وكفى والد الدواني فخرا أنه ممن أخذ عن ابن الجزري.

الدين محمد الرازي عن العلامة قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الدين الشيرازي عن نصير الدين الطوسي عن فريد الدين داماد النيسابوري عن السيد صدر الدين السرخسي عن أفضل الدين العيلابي عن أبي العباس الملوكري عن الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، مدون علوم الفلاسفة القدماء»[١].

هذا بالإضافة إلى من روى عنه على طريقة المحدثين، يقول العلامة الكتاني في فهرس فهارسه: «نروي أسانيده ـ أي الدواني ـ وكتبه من طريق ولي الله الدهلوي عن أبيه الشيخ عبد الرحيم عن السيد زاهد بن أسلم الهروي الأكبرآبادي المتصل السند بالدواني المذكور في أسانيده المفصلة»[٢]، ويذكر طرقا أخرى أيضا عن الدواني.



المبحث الخامس

مؤلفاته وآثاره العلمية

ترك المحقق الدواني ما يلفت إليه أنظار المحققين والباحثين، من المؤلفات القيمة والآثار العلمية الخالدة، ما بين تأليفات مستقلة، وشروح وحواش وتقريرات على كتب الآخرين. نورد منها ما يلي:

١ ـ الرسالة المسماة بالزوراء، ذكرها حاجي خليفة[٣]، ويصفه الكوثري بأنه في التصوف الفلسفي والمعاد[٤]، ألفها قبل «شواكل الحور» الآتي؛ حيث

---

(١) انظر الأمم للكوراني: ١٠٥ ـ ١٠٧.

(٢) انظر فهرس الفهارس للكتاني: ١/٢٠٣.

(٣) كشف الظنون: ١/٨٦٢.

(٤) انظر مقدمة الكوثري لكتاب حقيقة الإنسان للدواني: ٥.

فيه إحالة على «الزوراء» وشرحها[1]. وله نسخة في مكتبة الأزهر بالقاهرة، وأخرى في مكتبة جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية، وعندي من كلتا النسختين صورة.

٢ ـ رسالة الحوراء والزوراء في تحقيق المبدأ والمعاد، طبعت في مصر عام ١٣٢٦هـ[2]. ولعلها هي الرسالة السابقة الذكر، والله أعلم.

٣ ـ رسالة في أصول الحديث، طبعت بـ«لكهنو» /الهند، ملحقا بأول سنن الإمام الترمذي، عام ١٣١٧هـ، وفي «دهلي» /الهند عام ١٣٠٢هـ[3].

٤ ـ شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي المقتول، في الحكمة الإشراقية، فرغ الدواني من تأليفه في ٢١ من شوال عام ٨٧٢هـ، بدار الموحدين بـ«هرمز»[4]، له نسخة في مكتبة نور عثمانية، بتركيا، برقم (٢٧٠٦)، وقد طبع بـ«مدراس»/ الهند عام ١٩٥٣م، في ٢٩٦ صفحة، وعندي منه نسخة مصورة.

٥ ـ حواشي شرح القوشجي على تجريد العقائد للنصير الطوسي. وكتاب التجريد قد شرحه كثير من العلماء، كالإصفهاني وابن المطهر الحلي واللاهيجي والبابرتي وغيرهم، إلا أن شرح القوشجي يعد شرحا فريدا من بين سائر الشروح. وقد كتب على هذا الشرح حواش كثيرة، من أهمها الحواشي المسماة بـ«الطبقات الصدرية والجلالية». وقصة هذه الحواشي هي[5]: أن المحقق الدواني لما كتب حاشية لطيفة على القوشجي عام ٨٨٣هـ، واشتهر بـ«الحاشية

---

(١) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٢٧٠.

(٢) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٤١.

(٣) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٣٦/٧.

(٤) انظر الأعلام للزركلي: ٣٢/٦، قسم الدراسة من الكتاب: ٤٣.

(٥) انظر كشف الظنون: ٣٤٩/١.

القديمة» كتب عصريُّه صدر الدين أبو نصر محمد الشيرازي (ت: ٩٠٣هـ) ـ وليس هو صاحب «الأسفار الأربعة» ـ حاشيته عليه فيها اعتراضات على ما في حاشية الدواني، فانبرى الدواني للرد عليها في حاشية ثانية له عليه، وكان ذلك عام ٨٩٠هـ، وعرفت بـ«الحاشية الجديدة»، فرد عليها الصدر الشيرازي بتأليف حاشية ثانية مجيبا عن اعتراضات الدواني، حتى ألف الدواني حاشية ثالثة سميت بـ«الحاشية الأجَدّ»، ثم توفي الشيرازي، ولم يجب عن اعتراضات الدواني، فكتب ولده مير غياث الدين (ت: ٩٤٩هـ) ليستكمل مسيرة والده، فاشتهرت بـ«تجريد الغواشي»، وقد تسمى أيضا بـ«المحاكمات». وأما حاشية الدواني القديمة فقد طبعت في «الآستانة» عام ١٣٠٧هـ[١]، ولها أكثر من نسخة خطية في المكتب الهندي بـ«لندن»[٢]، وكذا لها نسخة في مكتبة تشستربيتي (Chester Beatty) في إيرلندا، برقم ٤٣٧٧[٣]، وأيضا لحاشيته الجديدة نسخة كذلك في المكتبة نفسها، برقم ٤٣٧٨[٤]. وقد اعتنى بهذه الحواشي جم غفير من أهل العلم تحشية وتعليقا، كالملا ميرزاجان حبيب الله الشيرازي، والشيخ وجيه الدين العلوي الكُجَرَاتِي، وسعد الله بن عبد الشكور السلوني، وأمان الله بن نورِ الله البنارسي، والشيخ محمد أسعد بن قطب الدين السهالوي، وتوجد لبعضها نسخ خطية في بعض المكتبات[٥].

٦ ـ رسالة إثبات الواجب، وقد طبعت مؤخرا بدار النور، عمان/ الأردن،

---

(١) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٤٠.

(٢) انظر للبيانات المتعلقة بها فهرس المخطوطات العربية في مكتبة المكتب الهندي: ١٠٨ ـ ١١٠.

(٣) انظر فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستربيتي: ٢/٧٥٣.

(٤) انظر السابق: ٢/٧٥٤.

(٥) انظر فهرس المخطوطات العربية في مكتبة المكتب الهندي: ١٠٩، الثقافة الإسلامية في الهند، عبد الحي اللكهنوي: ٢٣٥، مقدمة المحقق لكتاب تسديد القواعد للإصفهاني: ١/٥٧ ـ ٥٩.



عام ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، بتحقيق محمد أكرم أبو غوش.

٧ ـ لوامع الإشراق في مكارم الأخلاق، الشهير بـ«أخلاقِ جلالِي» بالفارسية، طبع بمطبعة الحبل المتين في «كلكتا» /الهند، عام ١٩١١م، وكذا في مطبعة نَوَلْكِشُورْ بـ«لكهنو» مرات، وترجم هذا الكتاب بعض المستشرقين إلى الإنجليزية ونشرها في «لندن» عام ١٨٣٩م، بعنوان (The Practical Philosophy of Mohammadan People)[١].

٨ ـ حاشية شرح الشمسية، في المنطق، وقد طبعت بالمطبع المجتبائي في «دهلي» /الهند، عام ١٣١٥هـ، في أربعين صفحة، ثم طبعت ضمن المجموعة التي فيها الشمسية وشرح القطب وحاشية السيد عليه وعبد الحكيم على السيد والقطب، بالمطبعة الأميرية، في القاهرة/ مصر، باهتمام فرج الله زكي الكردي، عام ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، وعندي من كلتا النسختين صورة.

٩ ـ حاشية على شرح المطالع للسيد الشريف[٢]، المسماة بـ«تنوير الطالع وتبصير المطالع»، ولها نسخة خطية في مكتبة «رامفور» /الهند[٣]، وكذا في مكتبة كولالمبور برقم ٣٢٧/٢، وأخرى في مكتبة برلين برقم ٥٠٩/١، وثالثة في مكتبة باريس برقم ٢٣٩٨[٤].

١٠ ـ حاشية تهذيب المنطق[٥]، وهي التي شرفنا بخدمته الآن، سنفرد

---

(١) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٤٢، وكذا http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H٠٣٨.htm#H٠٣٨WKENT١.

(٢) كذا ورد في بعض المصادر، وفي البعض الآخر أن هذا الكتاب شرح على المطالع ليس حاشية على شرحه للقطب أو حاشيته للسيد، والله أعلم.

(٣) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٤١.

(٤) انظر قسم الدراسة لكتاب التحصيل من المحصول للأرموي لمحققه د/ عبد الحميد على: ٥٦/١.

(٥) كل هذه المؤلفات نسبه إليه العلامة عبد الحي اللكهنوي في ملحق حاشية حاشية التهذيب: ٣٥، ٣٦.

الكلام عليه في محله، إن شاء الله.

١١ ـ رسالة في حل إشكال الجذر الأصم، ذكرها كل من العلامة العطار في حاشية الخبيصي، وبروكلمان، ومحقق «شواكل الحور»[١]، وقال الثاني إنها توجد في صحن النجف.

١٢ ـ الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، في الرد على الشيعة الشنيعة. والكتاب دليل صريح على أشعريته ومخالفته للرافضة المتناقضة. وكان هذا الكتاب محل دراسة واهتمام لبعض الباحثين؛ لنيل درجة الماجستير، فحققه في الجامعة الإسلامية بـ«المدينة المنورة»، عام ١٤١٥هـ، وصدرت الطبعة الأولى منه عام ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، عن مكتبة البخاري.

١٣ ـ شرح العقائد العضدية، كتاب جليل القدر في علم الكلام على مذهب السادة الأشاعرة، استكمل الدواني هذا الشرح عام ٩٠٥هـ، في «مرو»، ويقال إنه آخر مؤلفاته[٢]. اعتنى به عدد من أذكياء أهل العلم، شرحا وتحشية، ذكر له بروكلمان حوالي خمس وثلاثين حاشية[٣]، ومن أفضل محشيه العلامة المحقق عبد الحكيم السيالكوتي، والعلامة المحقق بحر العلوم عبد العلي اللكهنوي، والعلامة الشيخ محمد عبد الحليم ـ والد عبد الحي ـ اللكهنوي[٤]، وقد طبعت حواشيهم الثلاث في الهند، ومنهم أيضا الكلنبوي والخلخالي والمرجاني، وقد طبعت هذه الثلاث عام ١٣١٦هـ، بالمطبعة العثمانية، في

(١) حاشية العطار على الخبيصي: ٢٢٦، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٣٧/٧، قسم الدراسة لشواكل الحور: ٤٣.

(٢) انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٣٥/٧، قسم الدراسة لكتاب شواكل الخور في شرح هياكل النور: ٣٩.

(٣) انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢٧٥/٧ ـ ٢٧٨.

(٤) انظر الثقافة الإسلامية في الهند، عبد الحي الحسني اللكهنوي: ٢٣٥، ٢٣٦.

«الآستانة» /تركيا، ولمحمد عبده حاشية عليه، طبع بمكتبة الشروق في «القاهرة»، في ٢٠٠٢م.

١٤ ـ رسالة في مسألة خلق الأعمال، لها نسخة خطية في مكتبة «رامفور» / الهند[١]، وكذا في دار الكتب الظاهرية بـ«دمشق»، ومنها صورة ميكروفيلم في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية، بـ«المدينة المنورة»، برقم (١٢/١٦١٨)، ونسخة أخرى في مكتبة جامعة الملك سعود بـ«الرياض»، تحت رقم (٢/٢٦٨١)، وعندي منها صورة.

١٥ ـ الرسالة العشرية، ذكرها حاجي خليفة[٢].

١٦ ـ شرح كلمتي الشهادة، نسبه إليه صاحب كشف الظنون[٣].

١٧ ـ رسالة في إيمان فرعون، منها نسخة خطية في «رامفور»[٤]، وقد طبعت مع رد الملا على القاري عليه بالمطبعة المصرية، «القاهرة»/ مصر، الطبعة الأولى عام ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.

١٨ ـ تفسير سورة الإخلاص، وهذا الكتاب موجود في مكتبة المحمودية بـ«المدينة المنورة»، برقم ٢٦١٧/٨٠، وذكره حاجي خليفة[٥].

١٩ ـ تفسير سورة الكافرون، نسبه إليه حاجي خليفة، وهو في دار الكتب الظاهرية بدمشق، وله صورة ميكروفيلم في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة، برقم (١٣/١٦١٨)[٦].

---

(١) انظر السابق: ٤٢.

(٢) كشف الظنون: ١/٨٧٧.

(٣) كشف الظنون: ٢/١٠٤٣.

(٤) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٤٢.

(٥) كشف الظنون: ١/٤٤٩.

(٦) كشف الظنون: ١/٤٥٠.

٢٠ ـ تفسير سورة المعوذتين.

٢١ ـ «بسط الأنوار»، تعليقة على كتاب «الأنوار لأعمال الأبرار» في الفقه الشافعي للإمام الأردبيلي[١]، وتوجد نسخته الخطية بالظاهرية، دمشق، وفي الأوقاف العامة، بـ«الموصل» / العراق[٢].

٢٢ ـ أنموذج العلوم. وهذا الكتاب موجود مكتبة «رامفور» /الهند[٣]، وكذا في دار الكتب الظاهرية بدمشق، وتوجد منه صورة ميكروفيلم في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، برقم (١١/١٦١٨)، وذكره حاجي خليفة في «كشف الظنون»[٤]. يقول الكتاني في «فهرس الفهارس»: «لكتابه الأنموذج هذا مقدمة فصَّل فيها الدواني أسانيده الحديثية وغيرها، ومن مشايخه محيي الدين الأنصاري الكوشكناري عن الحافظ ابن حجر، قال الدواني: وقد أجاز الحافظ ابن حجر لأهل شيراز مطلقا، وكنت أنا من جملتهم، ولي الرواية عنه من غير واسطة»[٥].

٢٣ ـ الأربعون السلطانية في الأحكام الربانية.

٢٤ ـ رسالة في التشبيه الذي تضمنه قوله «اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم»، ذكره حاجي خليفة[٦]، وتوجد لها نسخة خطية في «رامفور» /الهند[٧]، وفي راشد أفندي/ قيسري

(١) كشف الظنون: ١/٣٤٩، الفهرس الشامل: ١/٧٦٢.
(٢) الفهرس الشامل: ٢/١١٩، ٦٣٤.
(٣) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٤١.
(٤) كشف الظنون: ١/١٨٤.
(٥) انظر فهرس الفهارس للكتاني: ١/٢٠٢، ٢٠٣.
(٦) كشف الظنون: ١/٨٥٣.
(٧) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٤٢.

بتركيا، وغيرهما[1].

٢٥ ـ بستان القلوب[2].

٢٦ ـ شرح رسالة في الجوهر المفارق المسمى بالعقل وإثباته، لنصير الدين الطوسي، له نسخة في دار الكتب الظاهرية، بـ«دمشق»، ومنه صورة ميكروفيلم في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة، قسم المخطوطات، برقم (١٦١٨/١٥).

٢٧ ـ شرح طوالع الأنوار للقاضي ناصر الدين البيضاوي، له نسخة في دار الكتب الظاهرية، بـ«دمشق»، وتوجد لها صورة ميكروفيلم في المكتبة المركزية، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، برقم (١٦١٨/١٤).

٢٨ ـ رسالة في أفعال الله ﷻ، ذكرها في كشف الظنون[3].

٢٩ ـ رسالة في حقيقة الإنسان، وتوجد في مكتبة المحمودية بالمدينة المنورة، برقم (٧٧٠٥/٨)، وقد طبعت أكثر من مرة بعناية وتحقيق العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، يصف الكوثري هذا الكتاب قائلا: «ومن اطلع على ما ألف في الروح من الكتب، ثم طالع رسالة الدواني هذه يجدها على صغرها بديعة الأسلوب جمة الفوائد، تطرقُ بحوثا سكت عنها آخرون»[4].

٣٠ ـ حاشية على شرح آداب الفاضل الشرواني، نسبه إليه البغدادي[5]، وتوجد لها نسخة خطية بمكتبة جامعة الملك سعود، تحت رقم (٣٤٧١/١٦٠).

(١) الفهرس الشامل: ٢/٥٧١، ٨٩٥.

(٢) كشف الظنون: ١/٢٤٤.

(٣) كشف الظنون: ١/٨٤٧.

(٤) مقدمة الكوثري لنشرة كتاب حقيقة الإنسان للدواني: ٨.

(٥) هدية العارفين للبغدادي: ٢/٢٢٤.

٣١ ـ الأمثلة الشريفة القرآنية، قال الزركلي إنه رأها في مكتبة الفاتيكان[١].

٣٢ ـ رسالة التسديد ربقة التقليد، في بيان كون كل من المذاهب الأربعة على الهدى، نسبها إليه صاحب «تاريخ الأدب العربي»، وأشار إلى أنها في [الفاتيكان فيدا ١٤٢٢/٤][٢].

٣٣ ـ ثبت في ذكر مشايخه، ذكره الزركلي، مشيرا إلى أنه مخطوط، ولا نعرف هل هو ذلك الذي اطلع عليه الكوراني أو ما رآه الكتاني، كما سبق التعرض لهما قبلا[٣].

٣٤ ـ حاشية على حاشية السيد الشريف على شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب، وتوجد نسخته الخطية في رضا/ رامبور [M٢٤٦ (٢٠٩٦)] ـ (و١٦٥ ـ ١١٩ب)، وكذا في إيران[٤].

٣٥ ـ حاشية على «المحرر» للإمام الرافعي في الفقه الشافعي، وتوجد له نسخة خطية[٥].

وله غير ذلك من المؤلفات، وقد أوصلها صاحب «تاريخ الأدب العربي» إلى سبعة وسبعين كتابا، فعلم أن ما ذكرناه هنا أقل مما تركناه.

* * *

(١) الأعلام للزركلي: ٣٢/٦.

(٢) انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٣٦/٧، ٣٣٧.

(٣) الأعلام للزركلي: ٣٢/٦.

(٤) الفهرس الشامل: ٤٠٥/٣، ٥٣٣.

(٥) الفهرس الشامل: ٦٣٧/٣.

المبحث السادس

عقيدته ومذهبه

والحق أنه من نافلة القول بعد هذا الاستعراض لمؤلفات هذا الإمام الكبير، وبعد الاطلاع عليها ـ ولو على مجرد أساميها ـ أن نتحدث عن مذهبه الفقهي واتجاهه الفكري في مبحث خاص، إلا أننا نعيش زمانا كثر فيه الكذب والتزوير، بل استحلال الكذب والتعبد به، حتى أصبح بيان الواضحات حاجة ملحة؛ لتمكين الحق من نفوس الطالبين، وإن كان قد قيل: إن توضيح الواضحات من أشكل المشكلات.

ونحن لا يعنينا الاهتمام بترهات أهل الضلال، الرافضة الغالين في الكذب والتزوير، ولسنا ممن يعير لخرافاتهم آذاننا، وللوقوف عند أكاذيبهم عقولَنا وأفكارَنا، وإنما الذي دفعني لهذه الإشارة وقوع بعض المستشرقين فريسةً لمكاييد هؤلاء المرجفين، وهذا بروكلمان يقول في «تاريخ الأدب العربي»: «عُرِف ـ أي الجلال الدواني ـ بأنه من الشيعة الاثني عشرية... زعم أنه من نسل الخليفة الصديق أبي بكر، لكنه انتسب إلى الشيعة الاثني عشرية»(١). ولم يكن لي بد من القول بأن التعويل في مثل هذه القضية ليس على مثل بروكلمان، مع احترامي له وتقديري لكتابه المذكور، إلا أنه قبل كل شيء وبعد كل شيء من أعيان المستشرقين، لم يخالط نفسُه روح الحضارة الإسلامية، بالغا ما بلغ من المنزلة في الدراسات الإسلامية.

أما بالنسبة للانتماء العقدي فإن المحقق إلدواني أشعري العقيدة، بل إمامها الذي نال من الشهرة وحسن الصيت ما لم ينله كثير ممن سبقه فضلا عمن لحقه. وخير دليل على ذلك مؤلفاته التي تركها في علم العقيدة والكلام، بل هو

---

(١) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٣٢٧/٧.



صاحب ذلك النص الصريح الذي أعلن فيه أن الفرقة الناجية التي قال فيهم رسول الله ﷺ إنهم أهل الجنة، والباقون هلكى، هم الأشاعرة دون غيرهم، متابعا في ذلك العضد الإيجي، وهو في شرحه على العقائد العضدية[1]، ذلك الكتاب الذي هو آخر ما ألفه الدواني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، على ما يصفه المؤرخون، ومنهم بروكلمان، كما رأينا سابقا. ورجل كهذا مع هذا النص «الخطير» الذي قد لا يعجب من يتظاهر بالأشعرية، كما سنرى في هذا الزمان كثيرا، هل يظن به ـ ولو من بعيد ـ أنه شيعي إمامي رافضي، اللهم إلا إذا أمكن ظن الليل نهارا والنهار ليلا.

وأما في الفروعيات فكان الدواني شافعي المذهب، يدل على ذلك ما تركه من مؤلفاته أيضا، بالإضافة إلى وصف مترجميه أنه شافعي. ورأينا من بين مؤلفاته كتابا مهما، هو عبارة عن تعليقة على كتاب «الأنوار» في الفقه الشافعي. وفي ذلك ما يقطع ببهتان أهل التقية وبطلان دعواهم أن الدواني من الشيعة الشنيعة. وتلك عادتهم، لا تخفى على ذي خبرة في فن التراجم والتاريخ، وما مثالهم في ذلك إلا مثال المجسمة الحشوية، حيث يجعلون أعمدة المذهب الأشعري، كابنِ الجويني والفخر الرازي من المجسمة، وهم عاشوا حياتهم كلها حربا على الحشوية، بل حاولوا إدخال مؤسس المذهب أبي حسن الأشعري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ منهم.

وكـــل يـــدعي وصـــلا بليلـــى   وليلـــى لا تقـــر لهـــم بـــذاكا

---

(١) شرح الدواني على العقائد العضدية: ٣٥/١ (نسخة حاشية الكلنبوي والخلخالي)، ٢٠ ـ ٢٢ (نسخة حل المعاقد الهندية). وللدواني أيضا كلام صريح في ابن تيمية؛ حيث ينسبه إلى التجسيم وسوء الاعتقاد، وهو أمر لا نجده مثلا عند السعد والسيد في حدود تتبعي، وهما أركان الكلام الأشعري بعد ابن تيمية، فلكلام الدواني إذن أهمية كبيرة، لاحظتها في مقدمة تحقيقي لشرح الخيالي على النونية.



المبحث السابع

وفاته وثناء العلماء عليه

وقد اختلف في تاريخ وفاته، فمن قائل إنه توفي عام ٩٠٧هـ، وآخر ٩٠٩هـ، وثالث ٩١٨هـ، ورابع ٩٢٨هـ، وهذا الأخير رجحه بعض الباحثين بما ليس عندي كافيا للترجيح في مثل هذا الأمر(١)، ثم رأيت الكوثري أفاد أن العيدروسي هو الذي جعل وفاته في ٩٢٨هـ في «النور السافر»(٢)، ثم تابعه عليه ابن العماد في «الشذرات»، ووصف هذا القول بأنه «غلط فظيع». والراجح عندي هو ما استصوبه ـ أي الكوثري ـ من أن وفاته في عام ٩٠٨هـ، كما ذكره منصور بن الصدر الشيرازي(٣). وكانت وفاته بـ«دَوَّان» مسقط رأسه.

وقد تفنن أهل العلم في ترجمة المحقق الدواني ومدحه والثناء عليه، وهذا الإمام الكوثري، يقول عنه «وهو ممن جمع بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية، وكان يرحل إليه من أقاصي البلدان»(٤).

هذا، ولم تُغَطِّ الدراساتُ والبحوث جوانبَ شخصية المحقق الدواني المتعددة، ذلك الإمام الذي يعد حقا ركنا مهما من أركان النهضة العلمية في تاريخ الإسلام، وما زال كثير من زوايا أفكاره بحاجة إلى الكشف. وفي حدود علمي دُرست شخصيته جامعيا في مكانين، في جامعة «عَلِيكَرَه» (AMU) في الهند؛ حيث أعد باحث رسالة لنيل درجة الدكتوراه بعنوان (A Critical Study

(١) انظر قسم الدراسة لكتاب الحجج الباهرة للدواني لمحققه د/ عبد الله حاج علي منيب: ١٩.

(٢) انظر النور السافر للإمام العيدروسي: ١٩٠.

(٣) مقدمة الكوثري لنشرة كتاب حقيقة الإنسان للدواني: ٦.

(٤) مقدمة الكوثري لنشرة كتاب حقيقة الإنسان للدواني: ٥.

،of Jalaludin al Dawwanis Contribution to Social Philosophy (Aligarh Muslim University)[١]. والثاني في الجامعة الإسلامية بـ«المدينة المنورة» عام ١٤١٥هـ، حيث قام أحد الباحثين بتحقيق كتاب الدواني «الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة»؛ لنيل درجة الماجستير، فحققه وصدرت الطبعة الأولى منه عام ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

** ** **

(١) انظر History Of Economic Thought in Islam: A Bibliography: ١٤.

الفصل الثالث

عبد الله اليزدي: شارح التهذيب[1]

هو عبد الله بن حسين اليزدي، مشارك في بعض العلوم، كالفقه والكلام والمنطق وعلوم العربية، وله فيها تصانيف، أشهرها شرحه على تهذيب المنطق، وعرف بـ«حاشية التهذيب»، فرغ منها عام ٩٦٧هـ. ولا أعرف عمن تلقى عنه العلم إلا جمال الدين تلميذ العلامة المحقق جلال الدين الدواني.

قال البعض في ترجمته: المولى عبد الله بن الحسين اليزدي، أستاذ الشيخ بهاء الدين محمد، أي العاملي الشيعي، كان علامة زمانه من غير نزاع، ولم يدانه أحد في جلالة القدر وعلو المنزلة وكثرة الورع، وله مؤلفات مفيدة، كشرح القواعد في الفقه، وشرح العجالة والتهذيب في المنطق وغير ذلك، وتوفي سنة ١٠٦٩هـ. ونسب الزركلي له كتابا آخر، وهو حاشية على شرح التلخيص، وتصانيفه سهلة العبارة، تمتاز بحسن الإيجاز، وقال إنه توفي عام ١٠١٥هـ.

وأما انتماؤه الفكري ومذهبه الفقهي فليس عندي قاطع على تعيين ذلك، والشائع بين البعض أنه شيعي، وكتابه شرح القواعد في الفقه» على مذهب الشيعة، كما ذكره الزركلي في «الأعلام»، وإني لم أطلع على هذا الكتاب؛ حتى أحكم عليه بشيء، وأما شرحه على التهذيب الذي أمهد له بهذه الدراسة

(١) انظر ترجمته في: خلاصة الأثر للمحبي: ٣/٤٠، الأعلام للزركلي: ٤/٨٠، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٥٢١، مقدمة الطبعة البيروتية لشرح اليزدي على التهذيب: ٦.

فيوجد فيه ما يدل على تشيعه من بعيد؛ حيث قال في تعريف «الآل» الوارد في كلام المصنف: «وآل النبي عترته المعصومون»، ولا يخفى أن عصمة غير الأنبياء من البشر عقيدة مخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة، كائنا من كان، اللهم إلا أن يراد بالعصمة غير المعنى الحقيقي المصطلح عليه في فن الكلام.

ومع ذلك ـ أي مع إرادة المعنى المجازي ـ فليس من المستحسن إطلاق هذا الوصف على أحد غير الأنبياء؛ حتى لا يرفع أحد إلى مقام الأنبياء، ويوهم الناس أن من غير الأنبياء من يستحيل صدور الذنب والخطأ عنه، وهذا إيهام جد خطير، وقد رأينا بالفعل فِرقا وطوائف تقدس رجالاتها وتدعي لنفسها الصواب على هذا الأساس، والحق الذي لا معول إلا عليه ما يعتقده أهل السنة من أن الحق لا يعرف بالرجال، وإنما الرجال هم الذين يعرفون بالحق.

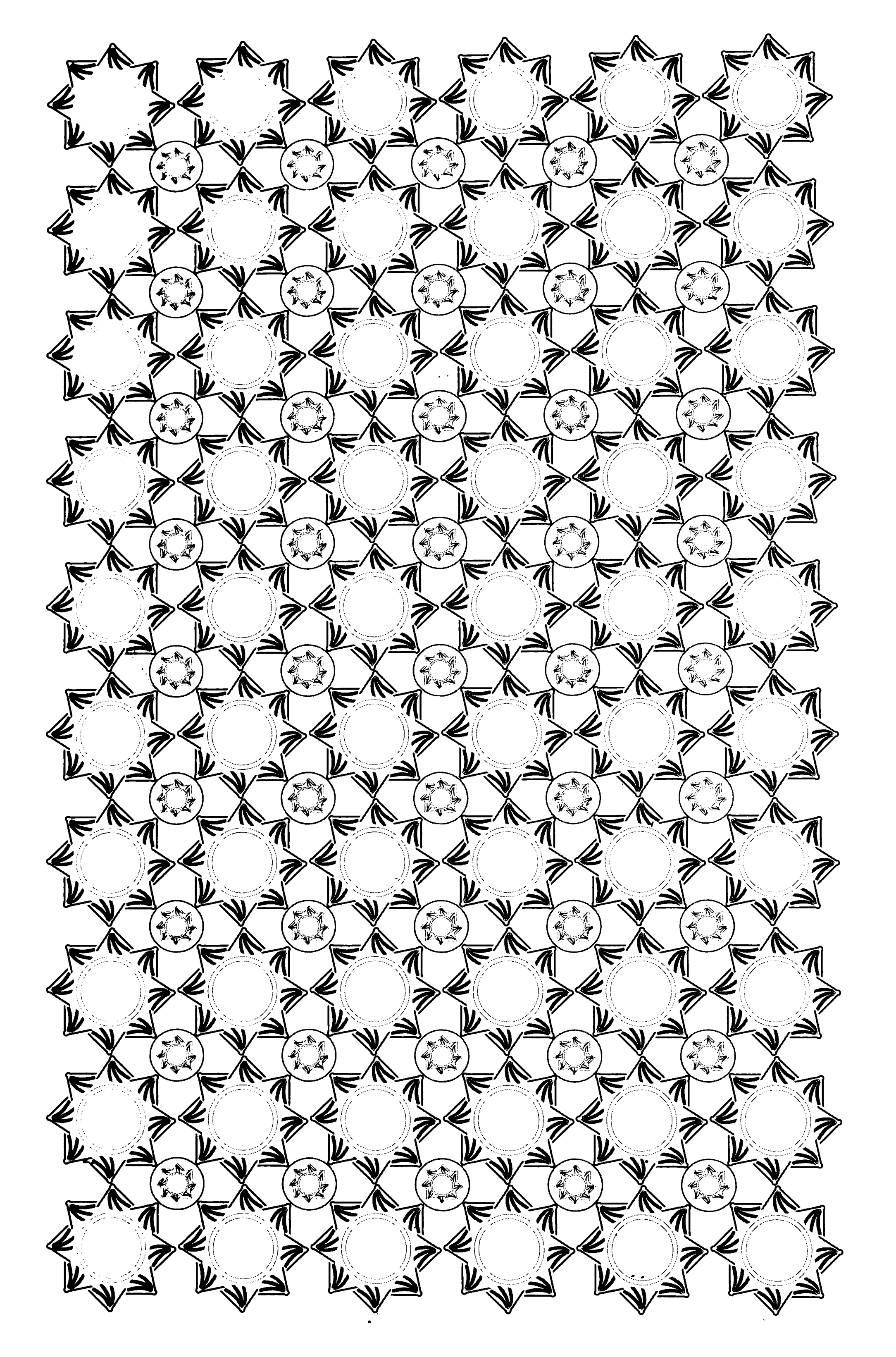
وهذا لا يعني أننا قائلون بأن غير الأنبياء كلهم يرتكبون المعاصي ويقعون في الذنوب، كلا أبدا، وإنما الكلام في الإمكان العقلي البحت، وهو وحده كاف لتمييز الأنبياء عن غيرهم، وفيه الضمان عن أن يقدس الرجال. وقد يوجد عبد صالح لله سبحانه وتعالى، لا يعصيه بل ولا يخطر بباله فكرة المعصية، يحفظه الله من ذلك إكراما له، وصدق الله إذ يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡغَٰفِلَٰتِ﴾ [النور: ٢٣]، أي الغافلات عن خطور المعصية ببالهن. ولكن هذا ليس مما يبنى عليه القاعدة وليس مما يجوز اطراده وتعميمه. نسأل الله جميعا أن يعصمنا من الذنوب والآثام.

ثم إن افترضنا أنه شيعي فإن هذا لا يعني عدم جواز النظر في كتبه، بل إن كتابا مثل هذا لهو أمضى سلاح نستخدمه في طمس الفكر الباطني من الوجود، وهل تقوم للتشيع الباطل قائمة بعد وضوح القواعد العقلية التي تكفلت به هذه الصناعة: صناعة المنطق. وبالفعل فإن أئمتنا قد استخدموه وأحسنوا استخدامه

في رد شبهات كل بدعة ومبتدع بما فيه الشيعة وغير الشيعة، وقد أفرد الإمام الغزالي كتابا خاصا في علم المنطق للرد على فرقة من الشيعة خاصة، وهو «القسطاس المستقيم».

ومن أئمتنا من تصدى لكتب رجال الفرق المبتدعة، كما أن من مخالفينا من اشتغل بكتب أئمتنا، وهذا أمر ليس خافيا على أهل العلم. فإن صح احتمال كون اليزدي شيعيا صح أن شيعيا اشتغل بكتابٍ لأحد أئمتنا: تهذيب المنطق للتفتازاني.

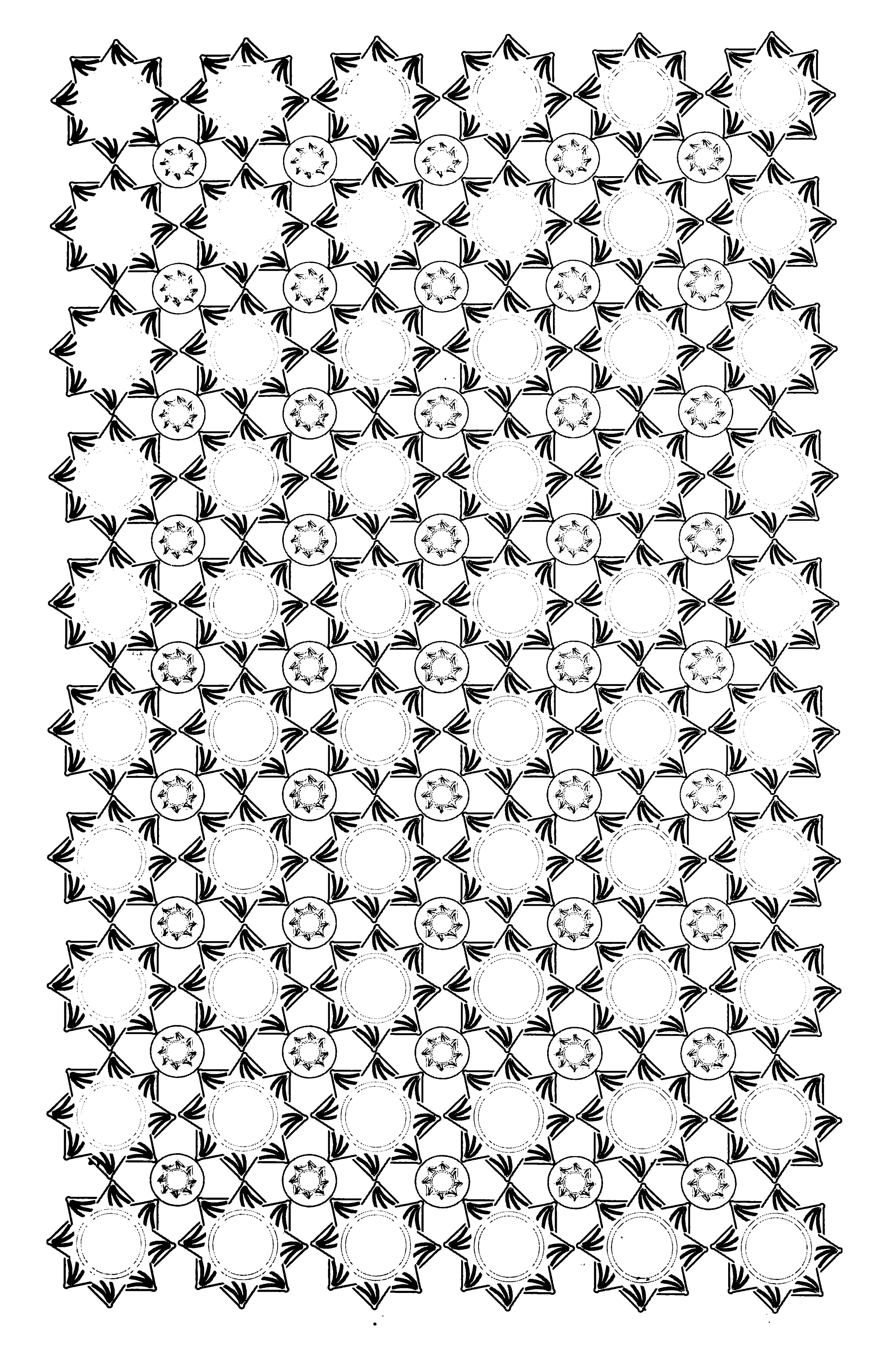
❊❊ ❊❊ ❊❊



الفَصْلُ الرَّابِعُ

مَعَ تَهْذِيبِ الْمَنْطِقِ وَشَرْحَيْهِ

- المبحث الأول: متن تهذيب المنطق
- المبحث الثاني: شرح الدواني على التهذيب
- المبحث الثالث: شرح اليزدي على التهذيب
- المبحث الرابع: الأصول المعتمد عليها في التحقيق





المبحث الأول

متن تهذيب المنطق

كتاب التهذيب يتناول عِلْمَين مُهِمين من العلوم الإسلامية، أحدهما علم المنطق والثاني علم الكلام، ومن هنا سماه المصنف «تهذيب المنطق والكلام»، وقسمه إلى قسمين. أما الكلاميات التي فيه فهي عبارة عن اختصار كتابه «المقاصد»، وهذا القسم منه، أعني قسم الكلام لا يعتني به العلماء كثيرا، حيث إن المقاصد وقع في محل اهتمامهم أكثر.

وأما القسم المنطقي فله شأن آخر، مختلف عن شأن الكلامي، كثر انشغال الناس به جدا، يقول صاحب «كشف الظنون» عن القسم المنطقي: إنه «أحسن ما صنف في فنه، اشتهر وانتشر في الآفاق، فأكب عليه المحققون بالدرس والإقراء، فصنفوا له شروحا»[1]. ويعتبر «تهذيب المنطق» متنا مختصرا من أهم مختصرات علم المنطق، بالغ المصنف في اختصاره، حتى نقل عنه أنه قال: من أتى بأخصر من موجزِ ما قلناه في هذا الكتاب ففي كل مطلب له علي مائتا درهم[2].

ويمتاز بسلاسة العبارة، ووجازة الألفاظ، ودقة الاختصار، ومما تفرد به فيه ما صنعه في باب القياس؛ حيث وضع لشروط إنتاج الأشكال قاعدة عامة تنطبق على الأشكال الأربعة جميعا، عرفت بين العلماء بـ«ضابطة التهذيب»، وفي عباراتها إغلاق وإلغاز؛ بحيث تحير في حلها كثير من الفحول. ومن أبرز

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١/٤١٦.

(٢) انظر هامش الطبعة البيروتية لشرح اليزدي: ٧٩.

من تصدى لشرح ضابطة التهذيب، العلامة المحقق بحر العلوم، وقد طبع شرحه هذا في «مدراس» /الهند، عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م، كما طبع بمطبعة علوي خان في «لكهنو»/ الهند، عام ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م[1].

وبالجملة فإن هذا المتن كان بحاجة إلى الشرح والتوضيح والتقريب، فقام بهذه المهمة عدد من علماء هذا الشأن، حيث وضعوا عليه شروحا وحواشي وتعليقات نفيسة، بحيث صارت تلك الأعمال مجموعا علميا ضخما، يكاد يضارع المجموعات المتعلقة بشمسية الكاتبي وسلم البهاري، وإن كان بينها وبينه تفاوت.

وما عرفته من شروح هذا الكتاب هي:

١ - شرح المحقق الدواني.

٢ - شرح الملا اليزدي.

٣ - شرح العلامة الخبيصي.

٤ - شرح مصلح الدين اللاري.

٥ - شرح الفاضل الخلخالي.

٦ - شرح الشيخ أحمد بن محمد الشهير بحفيد التفتازاني.

٧ - شرح مرشد بن الإمام الشيرازي.

٨ - شرح زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني (ت: ٨٩٣هـ).

---

(١) انظر نزهة الخواطر: ١٠٢٣، هدية العارفين للبغدادي: ٥٨٦/١، إيضاح المكنون له: ٤٨١/٢، معجم المطبوعات لسركيس: ٥٣١، فهرس الأزهرية: ٣٣٤/٧، الأعلام للزركلي: ٧١/٧، والثقافة الإسلامية في الهند: ٢٥٧، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية: ٢٩٠، ٢٩١.

٩ ـ شرح المولى محيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي، وهو شرح مبسوط بقال أقول.

١٠ ـ شرح الشيخ محمد بن إبراهيم بن أبي الصفا، تلميذ ابن الهمام.

١١ ـ شرح هبة الله الحسيني الشهير بشاه مير، شرح ممزوج.

١٢ ـ شرح مظفر الدين على بن محمد الشيرازي (٩٢٢هـ)[١].

١٣ ـ شرح العصام، ينقل منه العلامة العطار في حاشيته على شرح الخبيصي[٢]، ولعله العلامة المحقق عصام الدين الإسفرايني، محشي شرح العقائد النسفية.

١٤ ـ شرح شيخ الإسلام، وفي حاشية العطار على الخبيصي نقل عنه[٣]، ولعله شيخ الإسلام زكريا الأنصاري الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إلا أن صاحب كتاب «جهود شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في الفقه الشافعي» لم يذكره في قائمة مؤلفاته، بينما ذكر له شرحا على «ضابطة إنتاج الأشكال الأربعة»، وأنه طبع في الهند عام ١٢٩٢هـ[٤].

١٥ ـ شرح المفتي عبد السلام الديوي الهندي.

١٦ ـ شرح الشيخ نور الدين بن محمد صالح الكُجَراتي.

١٧ ـ شرح الشيخ عبد الباسط بن رستم على القنوجي الهندي.

---

(١) انظر مثلا كشف الظنون لحاجي خليفة: ١/٥١٥ ـ ٥١٧.

(٢) انظر مثلا العطار على الخبيصي: ٤٩.

(٣) انظر العطار على الخبيصي: ٥٥.

(٤) انظر جهود شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في الفقه الشافعي، د/ طارق يوسف جابر: ٥٩، ٦٠. ولم أعثر على شرح الضابطة لشيخ الإسلام، ورأيت من ينقل عنه من المعاصرين.



١٨ ـ شرح الشيخ شرف الدين البهلواروي الهندي.

١٩ ـ شرح الشيخ عبد الرحمن الغازيفوري بالأردية.

٢٠ ـ شرح المولوي عبد الغفور الرمضانفوري الهندي.

٢١ ـ شرح المفتي سلطان حسن البريلوي الهندي[١].

وأما الحواشي والتعليقات على شروح هذا الكتاب فهي كثيرة، سأتعرض لبعض الحواشي المتعلقة بشرحي الدواني واليزدي في المبحثين الآتيين، وبالنسبة لطبعات هذا الكتاب فإني لا أعرف أنه قد طبع مفردا مجردا عن الشروح، وأما الشروح فقد طبع منها في حدود علمي شرح كل من الدواني واليزدي ـ وسأتكلم عليهما بعد هذا ـ والخبيصي.

المَبْحَثُ الثَّانِي

شرح الدواني على التهذيب

رأينا فيما سبق أن المحقق الدواني ممن شرح متن «تهذيب المنطق»، بل الدواني في حدود علمي أفضل مَن شرَحَ هذا المتن، إلا أنه لم يكمل هذا الشرح، هذا ما صرح به من ترجموا للدواني، يقول صاحب «كشف الظنون»: «وهو شرح بالقول، مفيد مشهور، لكنه لم يُتم»[٢]، إلا أنهم لم يحددوا المكان الذي وقف عنده الدواني في شرحه، وسأذكره أنا حين أتعرض للأصل المعتمد عليه في التحقيق.

ولم يكن قصد الدواني من خلال هذا الشرح مجرد تقرير لكلام

(١) انظر الثقافة الإسلامية في الهند، عبد الحي اللكهنوي: ٢٥٧.

(٢) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١/٥١٦.

المصنف، أو توضيح لمراده، بل كان هدفه أكبر من ذلك؛ حيث جعل هذا الشرح مناسبة لفتح باب كبير من المناقشات العلمية والتحقيقات البديعة، نفخ فيها عبقريته الفكرية، فرد وفند وحقق وأضاف ودقق وفصل، وأطال النفس في مواضع لها خطرها وأهميتها.

ومن مفاخر هذا الشرح أن عَرَف المحققون قدرَه ومكانته، واعترفوا بنفاسته ومتانته، فتصدى عدد من العلماء لهذا الشرح، موضحين لكلامه ومعلقين عليه، ومجيبين عن كثير من اعتراضاته، ومساندين لبعض تحقيقاته حينا آخر. وفيما يلي أشهر حواشي شرح الدواني على التهذيب:

١ ـ حاشية الفاضل مير أبي الفتح السعيدي (ت: ٩٥٠هـ)، وهو من تلامذة الشارح، مع تكملة شرح الجلال[١].

٢ ـ مير فخر الدين محمد بن الحسين الإستراباذي[٢].

٣ ـ حاشية العلامة المحقق الكبير مير محمد زاهد الهروي الهندي الكابلي[٣]. وهي المعروفة بين أهل العلم بـ«مير زاهد ملا جلال»، وغالب ظني أنها لا تغطي شرح الدواني كاملا؛ حيث النسخ المطبوعة التي اطلعت عليها كلها ناقصة. وعلى هذه الحاشية حواش لجم غفير من علماء الهند، الكثير منها

(١) انظر كشف الظنون لحاجي خليفة: ٥١٦/١.

(٢) انظر المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) هو: العلامة المحقق الكبير مير محمد زاهد بن محمد أسلم الحسيني الهروي أصلا، الهندي مولدا ونشأة وخدمة وشهرة، الكابلي وفاة، المتوفى عام ١١٠١هـ/١٦٩٠م، إمام العلوم العقلية بلا مدافع، له: حاشية على الأمور العامة من شرح السيد على المواقف، حاشية على رسالة القطب الرازي في التصور والتصديق، حاشية على شرح التجريد وغيرها. انظر أبجد العلوم للقنوجي: ٢٣١/٣، ٢٣٢، نزهة الخواطر للكهنوي: ٨١٧، ٨١٨، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية: ٤٨٩، ٤٩٠.

مطبوع. ومن أبرز المحشين على هذه الحاشية:

ـ العلامة المحقق بحر العلوم، محمد عبد العلي اللكهنوي، صاحب الشرح المعروف على مسلم الثبوت ـ المسمى «فواتح الرحموت» ـ في الأصول، وسلم العلوم في المنطق، الذي وفِّقتُ لخدمته. وحاشية بحر العلوم هذه لها أكثر من طبعة في الهند، طبعة عام ١٢٧٠هـ، بدون مكان الطبع، وطبعة فخر المطابع بدهلي/الهند، عام ١٣٣٦هـ/١٩١٨م[١].

ـ والعلامة الإمام المحدث المحقق الشاه عبد العزيز بن الشاه ولي الله الدهلوي[٢].

ـ والعلامة الإمام الشيخ محمد إرتضا علي خان الفاروقي الكوفاموي المدراسي الحنفي رَحِمَهُ اللَّهُ، طبعت هذه الحاشية على الحاشية الزاهدية في عام ١٢٦٦هـ، بمدراس/ الهند، في ١٧٠ صفحة، وعندي منها نسخة مصورة.

هذا، وقد ورد في «هدية العارفين» للبغدادي أن للرضي الإسترابادي[٣] حاشية على شرح الدواني على التهذيب[٤]، وتلقفه بعض المحدَثين تقليدا[٥]،

---

(١) معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية، د/ أحمد خان: ٢٩٠.

(٢) انظر نزهة الخواطر للكهنوي: ١٠١٦.

(٣) هو: محمّد بن الحسن رضي الدين الإسترابادي، نسبة إلى «إستراباذ» من أعمال «طبرستان» في شمالي فارس، ولُقِّبَ بنجم الأئمة، واحد من أفذاذ المحقِّقين في علم العربيّة، وصاحب الشّرحَيْنِ المشهورَيْنِ: شرح كافية ابن الحاجب في النحو، وشرح شافيته في الصرف. وقد ضنت المصادر بترجمة وافية للرضي، فلم تذكر شيئاً عن حياته ومشيخته الذين تتلمذ لهم، ولا التلاميذ الذين انتفعوا به، بل إنّ السيوطي (ت٩١١هـ) ذكر أنّه لم يقف على اسمه، والبغدادي (ت١٠٩٣هـ) على شدّة تحرّيه واستقصائه قال: ولم اطّلع على ترجمة له وافية بالمراد. توفي عام ٦٨٦هـ. انظر هدية العارفين: ١٣٤/٢، الأعلام: ٨٦/٦.

(٤) انظر هدية العارفين: ١٣٤/٢.

(٥) انظر رسالة ماجستير بعنوان «اعتراضات الرضي على سيبويه في شرح الكافية»: ٧ (جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية).



ولا يخفى خطؤه؛ لأن الرضي متقدم على الدواني.

وأما طبعات هذا الشرح ـ أعني شرح الدواني على التهذيب ـ فهي كثيرة جدا، طبع مع حاشية مير زاهد وبعض الحواشي عليها، إلا أنها كلها طبعات هندية قديمة، لا يعرف لها مكان الآن، ولا يعرف عنها كثير من العلماء في البلاد الهندية، فضلا عن علماء البلاد العربية، فضلا عن طلبة العلم. وما علمتُ لهذا الشرح طبعة في أي من البلاد العربية. ووفاءً لحق الدراسة أشير إلى بعض هذه الطبعات الهندية، معتمدا على ما جاء في بعض المراجع، وإلا فإني لم أتوصل إلى رؤية تلك الطبعات إلا طبعة أو طبعتين، فمن تلك الطبعات:

١ ـ طبعة «لكهنو» عام ١٢٦٤هـ/١٨٤٧م[١]. وقال البعض إنه طبع مرارا في لكهنو ومواضع عديدة[٢].

٢ ـ طبعة لكهنو/ الهند، عام ١٢٨٨هـ، مع حاشية لمحمد عبد الحي اللكهنوي عليه، طبع الحجر في ٤٤ صفحة[٣].

٣ ـ طبعة لكهنو/ الهند، عام ١٢٩٣هـ، مع حاشية محمد عبد الحي اللكهنوي، طبع الحجر، في ٤٤ صفحة[٤].

٤ ـ طبعة لكهنو/ الهند، عام ١٣١٢هـ، مع حواشي كل من العلامة المحقق مير محمد زاهد الهروي الهندي، وعبد الحي اللكهنوي، طبع حجر، باسم «مجموعة ملا جلال»[٥].

(١) انظر A History Of Muslim Philosophy: ٨٨٤.

(٢) انظر قسم الدراسة لكتاب شواكل الحور: ٤٠.

(٣) انظر معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٧٩.

(٤) انظر المرجع السابق: ٨٠، وكذا في ١٦٢.

(٥) انظر السابق: ١٦٢.



٥ ـ طبعة كانفور/ الهند، عام ١٣١٧هـ، بعناية محمد عابد بهاري، طبع الحجر، باسم «المجموعة العجيبة»، وهي مع حواشي كل من المحقق مير زاهد الهروي، وبحر العلوم عبد العلي اللكهنوي، ومحمد عبد الحي اللكهنوي، والقاضي مبارك[١].

وهناك طبعات أخرى هندية غير هذه، ولكني لا أعرف هل هذه الطبعات طبعات ناقصة أم كاملة، والطبعة التي تيسر لي الاطلاع عليها كلها ناقصة، ولم أر طبعة له كاملة، كما أن المصادر التي رجعت إليها لا تذكر عن هذا الأمر شيئا. ومن المعروف في الهند أن أصحاب المطابع كثيرا ما يطبعون الكتب ناقصة، بقدر حاجة الطلبة في الدراسة فقط، سيما في الزمان المتأخر حيث بدأ النشاط العلمي يخمد ويضعف. وهذه الظاهرة وإن كان لها ما يبررها ـ كالأزمة المالية في الغالب ـ إلا أنها ظاهرة سيئة للغاية، تسبب ضياع بقية الكتب، ويؤدي إلى اعتقاد أن المصنف لم يكمل تصنيف الكتاب، وعلى كل نشكر تلك الجهود وأصحابها، حيث قاموا بجزء الواجب ولم يضيعوه بالكلية.

المبحث الثالث

شرح اليزدي على التهذيب

وممن شرح «تهذيب المنطق» عبد الله اليزدي، كما رأينا سابقا، وكثيرا ما يقال عنه إنه حاشية، إلا أنها ليست كالحواشي؛ لأن المعنى المتبادر من لفظ «الحاشية» أنها تكون مرتبطة بشرح على متن، وكتاب اليزيدي هذا ليس على شرحِ أحدٍ على التهذيب، بل هو كلامه المتعلق بالتهذيب مباشرةً من غير واسطة أحد، فمن هنا فهو أولى بأن يسمى شرحا. وعلى أي حال فالخطب يسير،

(١) انظر السابق: ١٦٢.



حيث هو أمر اصطلاحي، آثرت في عملي هنا أن أسميه شرحا وأعددته ممزوجا بكلام الأصل «التهذيب»، على خلاف ما فعلته المطابع الهندية؛ حيث جعلتْه كما تُجعل الحاشية.

وهذا الشرح من أفضل شروح «التهذيب»، وعبارته موجزة وسلسة، وهو شرح كامل للمتن، حتى لضابطة التهذيب التي لم يشرحها الخبيصي المعروف، ومن هنا وضع في مناهج الدراسة في حلقات الدروس في الديار الهندية، قبل قراءتهم لشرح الشمسية. ويظهر بالمقارنة بينه وبين شرح الدواني تأثره بشرح الدواني واستفادته منه بوضوح وجلاء. ولكنه مع ذلك حافظ على استقلاليته وتميز بميزات ليست لشرح الدواني. ولقي إعجاب القراء والباحثين بلا شك، ومن هنا كُتبتْ عليه تقريرات وحواشي، من أهمها حواشي العلامة الشيخ محمد عبد الحي اللكهنوي.

وقد طبع هذا الشرح طبعات عدة في مختلف المدن الهندية، طبعات كاملة، مع التعليقات والتقريرات، ولكنها طبعات حجرية، وبشكل هندي قديم لا يصبر على قراءتها طلبة هذا الزمان، بل إن الطلبة وأهل العلم في العالم العربي لا يستطيعون قراءتها، إلا الذين تعودوا النظر في مثل هذه الطبعات، وقليل ما هم. وله أيضا طبعة بيروتية جيدة مع الحواشي والتعليقات.

وهنا أذكر بعض طبعات شرح اليزدي، أكثرها طبعات هندية، منها:

١ ـ طبعة دلهي، عام ١٣٧٦هـ، طبع الحجر[١].

٢ ـ طبعة لكهنو، عام ١٢٨٦هـ[٢].

٣ ـ طبعة كانفور/الهند، عام ١٢٩٦هـ، طبع الحجر[٣].

---

(١) انظر معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان: ٧٩.

(٢) انظر السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر السابق: ٨٠.

٤ ـ طبعة لكهنو، عام ١٣١١هـ، مع حاشية عبد الحي اللكهنوي، وبآخرها رسالة شرح ضابطة التهذيب للكهنوي نفسه، طبع الحجر في ٧٦ صفحة[١].

٥ ـ طبعة كلكته/ الهند، مطبع شيخ هداية الله، عام ١٢٤٣هـ/١٨٢٨م[٢].

٦ ـ طبعة مدراس/ الهند، مطبع فيضية، عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٧م[٣].

٧ ـ طبعة الهند، عام ١٢٨٢هـ[٤].

٨ ـ طبعة الهند، عام ١٢٩٢هـ[٥].

٩ ـ طبعة لكهنو/ الهند، عام ١٣٠٣هـ، مع حاشية عبد الحي اللكهنوي[٦].

١٠ ـ طبعة مؤسسة التاريخ العربي، بيروت/لبنان، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

الأصول المعتمد عليها في التحقيق

اعتمدت في تحقيق شرح الدواني على نسختين خطيتين، في مكتبة جامعة الملك سعود بـ«الرياض»/ المملكة العربية السعودية، وبيانهما كالتالي:

١ ـ نسخة خطية، بخط إبراهيم المراد في القرن الثالث عشر الهجري تقديرا، وتقع في ٣٠ ورقة، ونصف ورقة، وهي نسخة جيدة، وخطها نسخ

(١) انظر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) انظر السابق: ٥٢١.

(٣) انظر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) انظر السابق، الصفحة نفسها.

(٥) انظر السابق، الصفحة نفسها.

(٦) انظر السابق، الصفحة نفسها.

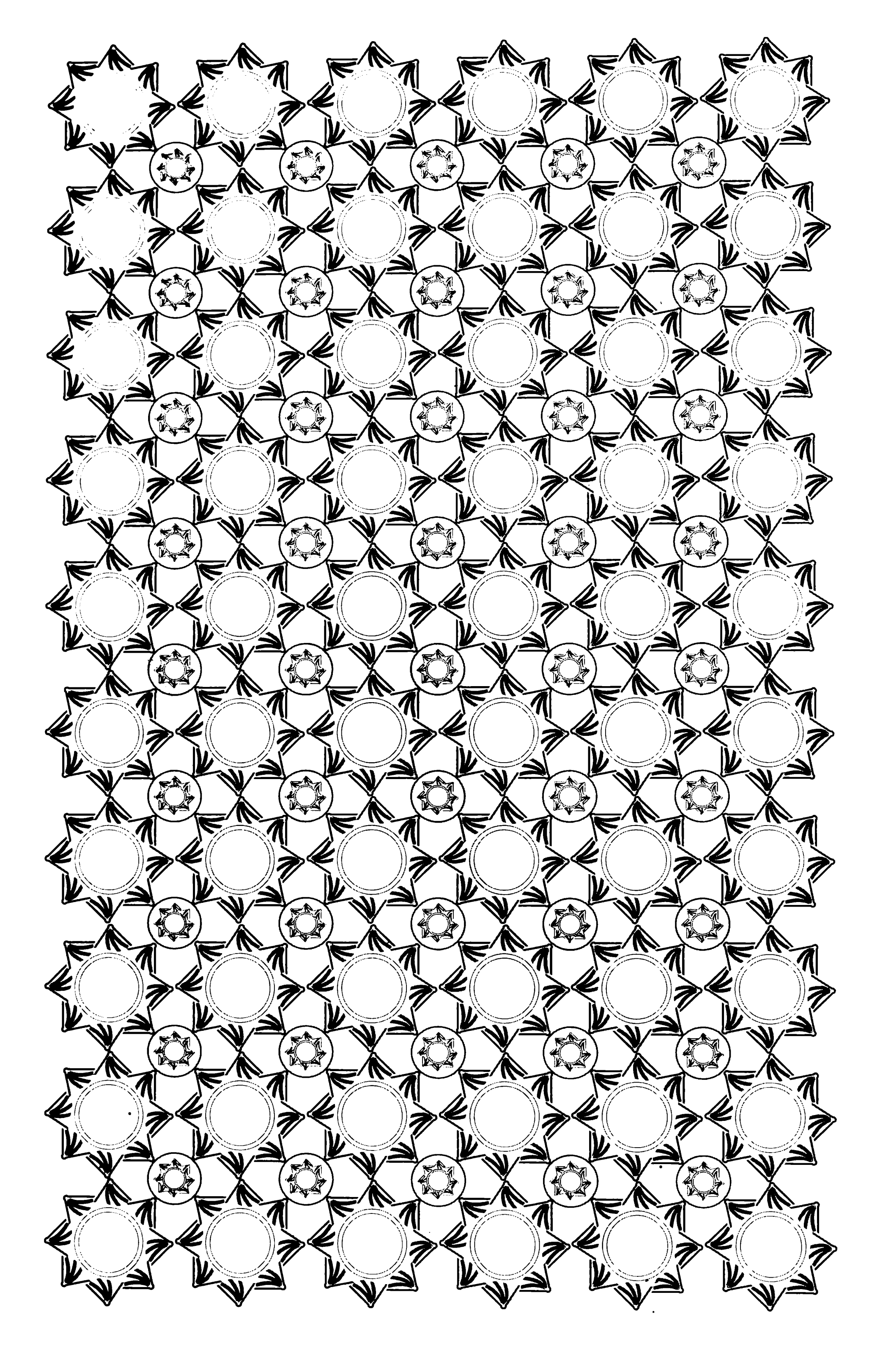
معتاد، وكل صفحة تشتمل على ٢٥ سطرا، وفي هوامشه تقريرات وحواش، وهي في مكتبة جامعة الملك سعود، برقم ٦٨٤٤ ـ ١٣٨٢/٤. وأرمز له بـ«الأصل».

٢ ـ نسخة أخرى خطية، كتبه محمود بن علي سنة ١١١١هـ، وتقع في ٦٥ ورقة، نسخة جيدة، خطها تعليق مقروء، وكل صفحة تشتمل على ١٣ سطرا، ويحتفظ بها في مكتبة جامعة الملك سعود، برقم ٧٤٥٠ ـ ١٥٦٥/٤، وهوامشها مملوءة بتعليقات وتقريرات لبعض الأفاضل. وأرمز له بحرف «س».

٣ ـ كما أني استعنت في تحقيق شرح الدواني بطبعة له ناقصة، طبِعت مع حاشية العلامة الشيخ محمد عبد الحي اللكهنوي، في مطبعة أفضل المطابع عام ١٢٨١هـ. وكذا استعنت فيه بما نقله المحقق عبد الحكيم السيالكوتي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حاشيته على شرح الشمسية، والعلامة العطار رَحِمَهُ ٱللَّهُ في حاشيته على شرح الخبيصي على التهذيب في مواضع متعددة، أشير إلى ذلك في الهامش حين المقابلة بين المخطوطتين ونقل السيالكوتي والعطار.

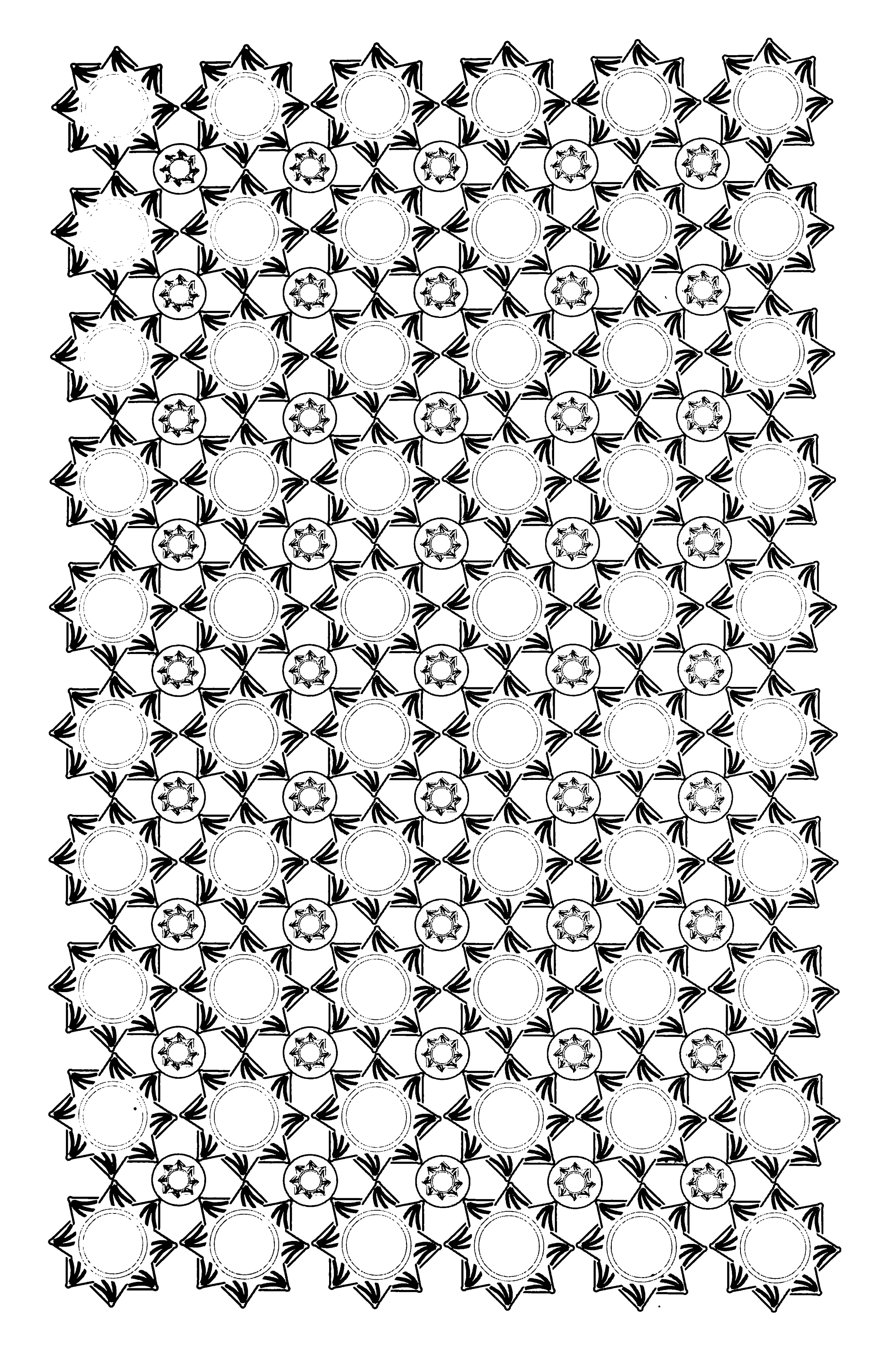
وأما تحقيق شرح اليزدي فاعتمدت فيه على الطبعتين: طبعة هندية وأخرى بيروتية، أما الطبعة الهندية فقد طبعت بالمطبعة العلوية، وليس بها تاريخ ومكان الطبع، والطبعة البيروتية طبعت في مؤسسة التاريخ العربي، في بيروت/لبنان، عام ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

** ** **.



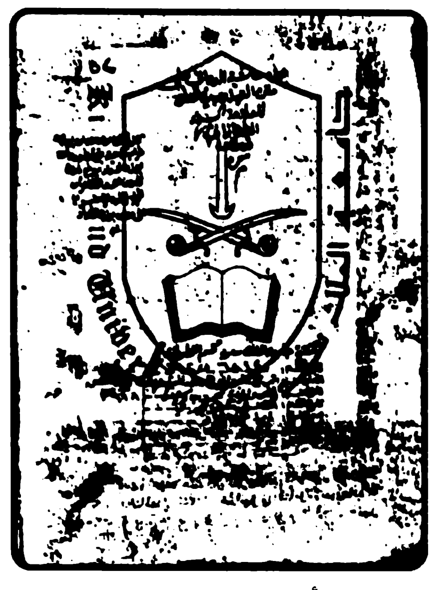


صُوَرُ المخطوطاتِ المُستَعانِ بِهَا

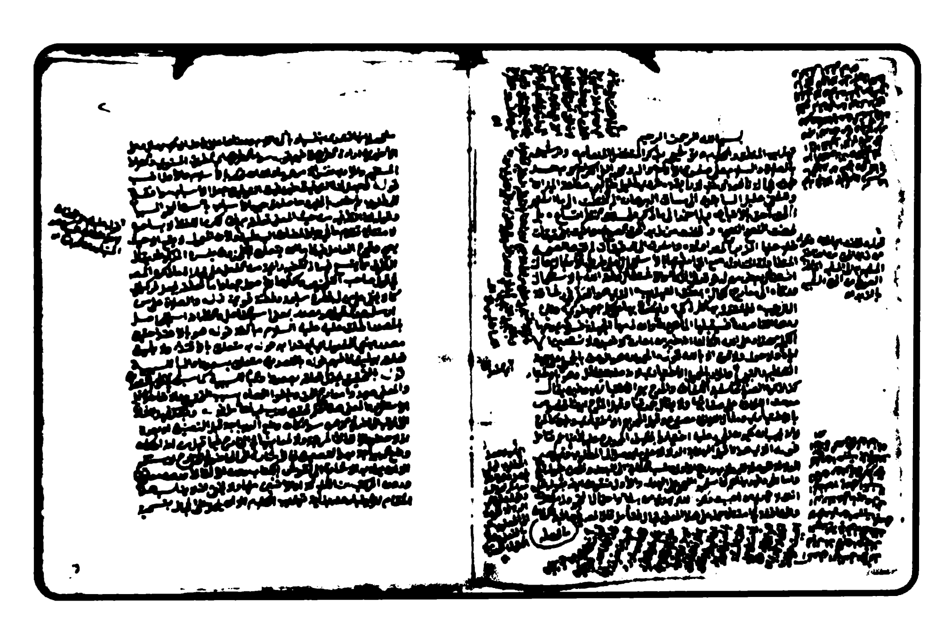




صفحة الغلاف من نسخة شرح الدواني

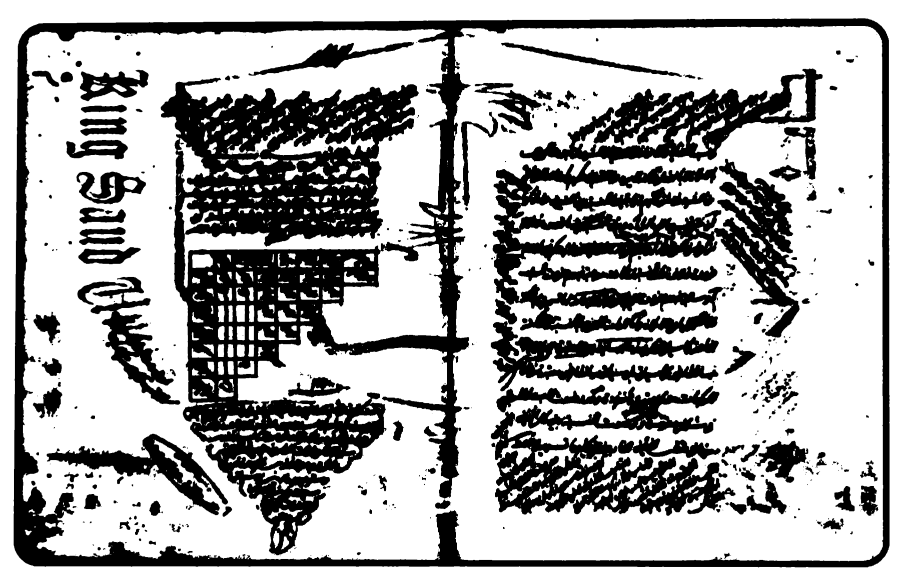


الصفحة الأخيرة من نسخة شرح الدواني



الورقة الأولى من نسخة شرح الدواني



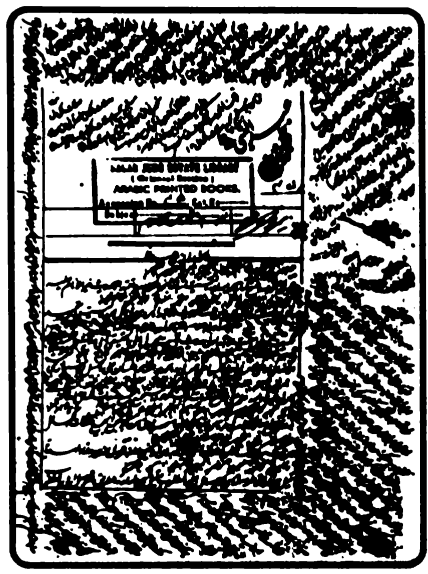


الورقة الأخيرة من نسخة شرح الدواني

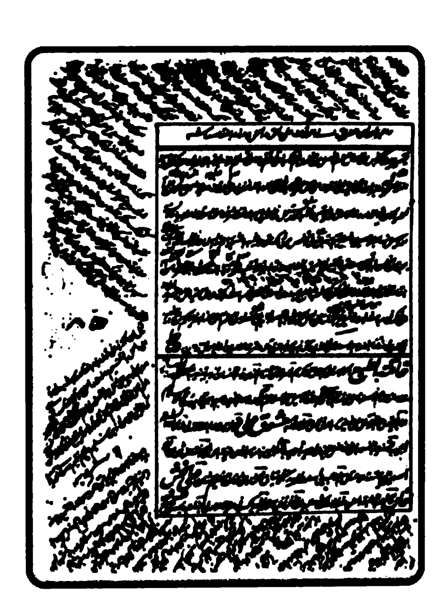




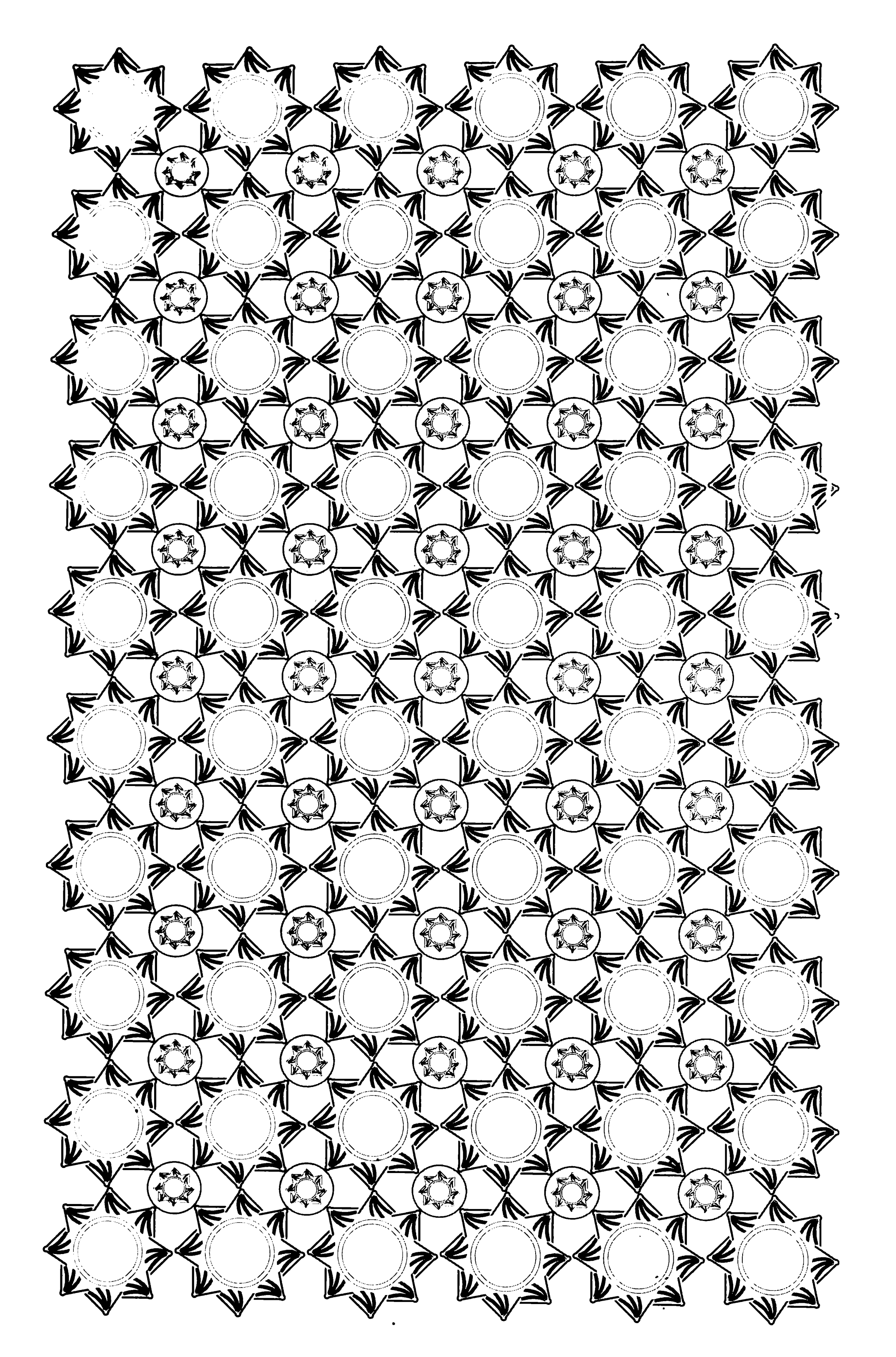
صفحة الغلاف من نسخة شرح اليزدي



الصفحة الأولى من نسخة شرح اليزدي



الصفحة الأخيرة من نسخة شرح اليزدي



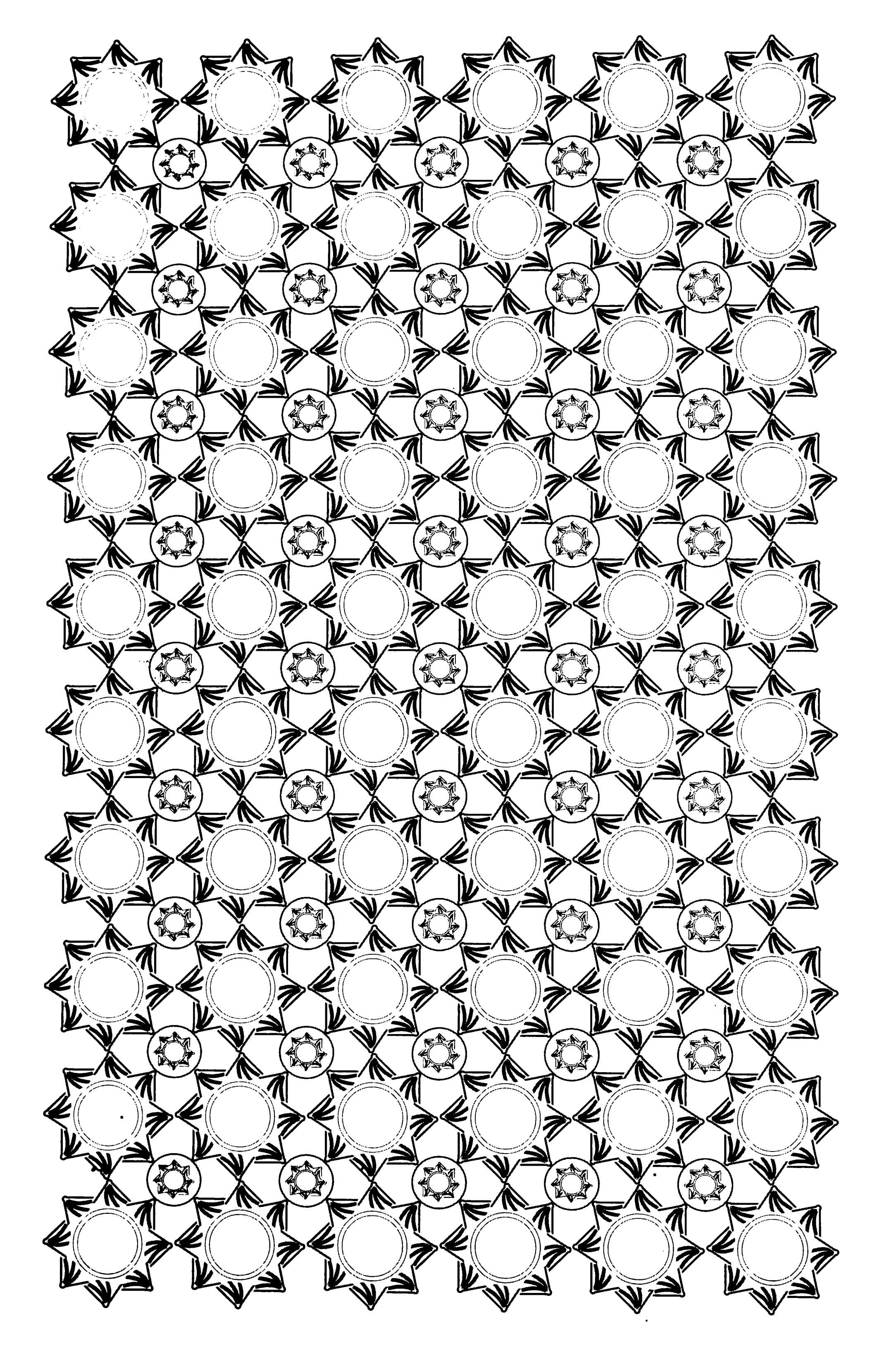
القسم الثاني

التحقيق

١ ـ متن تهذيب المنطق.

٢ ـ شرح الدواني على التهذيب.

٣ ـ شرح اليزدي على التهذيب.



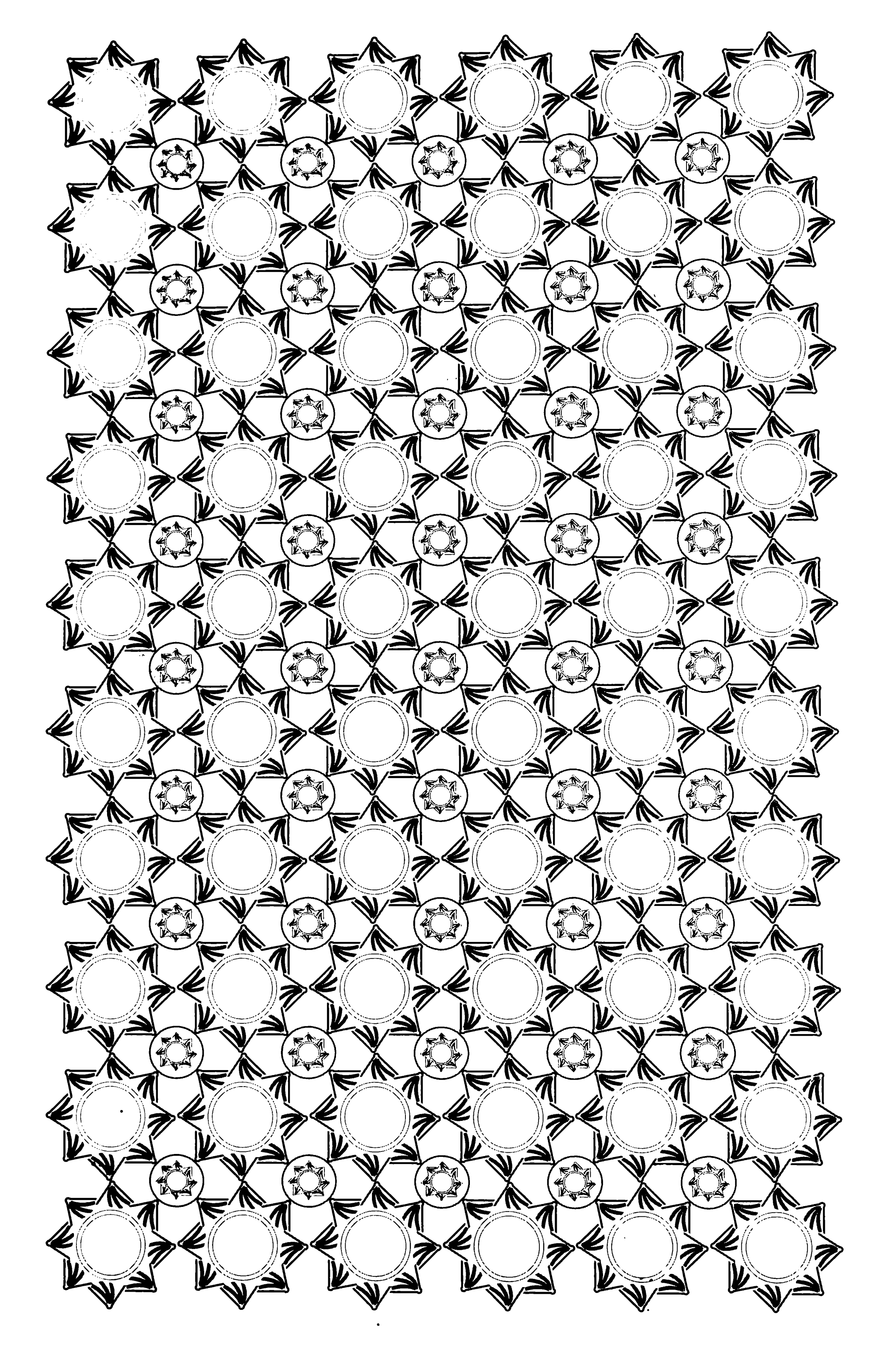


تَهْذِيبُ المَنْطِقِ

لِلعَلَّامَةِ الإِمَامِ سَعْدِ الدِّينِ التَّفْتَازَانِي

(٧٢٢ - ٧٩٣هـ)

رَحِمَهُ اللهُ





بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِيقِ، وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيقَ خَيْرَ رَفِيقٍ.

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ هُدًى، هُوَ بِالِاهْتِدَاءِ حَقِيقٌ، وَنُورًا بِهِ الِاقْتِدَاءُ يَلِيقُ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ [الَّذِينَ سَعِدُوا] فِي مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصْدِيقِ، وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِيقِ، وَبَعْدُ، فَهَذَا غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ، وَتَقْرِيبِ الْمَرَامِ، مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ. جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الْإِفْهَامِ، وَتَذْكِرَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِي الْأَفْهَامِ، سِيَّمَا الْوَلَدُ الْأَعَزُّ الْحَفِيُّ الْحَرِيُّ بِالْإِكْرَامِ، سَمِيُّ حَبِيبِ اللهِ عَلَيْهِ التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ، لَازَالَ [لَهُ] مِنَ التَّوْفِيقِ قِوَامٌ وَمِنَ التَّأْيِيدِ عِصَامٌ وَعَلَى اللهِ التَّوَكُّلُ، وَبِهِ الِاعْتِصَامُ.

(الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ[(١)])

مُقَدِّمَةٌ: الْعِلْمُ إِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيقٌ، وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ، وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ الضَّرُورَةَ وَالِاكْتِسَابَ بِالنَّظَرِ، وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ

(١) المتن إلى هنا غير موجود في شرح الخبيصي المطبوع بمصر، وهو يبدأ فيه من قوله الآتي «مقدمة». وهو موجود في شرح كل من الدواني واليزدي، وهو صواب النسخة كما يظهر من نقل صاحب كشف الظنون (١/٥١٥).

لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ، وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَأُ فَاحْتِيجَ إِلَى قَانُونٍ يَعْصِمُ عَنْهُ، وَهُوَ الْمَنْطِقُ. وَمَوْضُوعُهُ الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصْدِيقِيُّ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوَصِّلُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِيٍّ، فَيُسَمَّى مُعَرِّفًا، أَوْ تَصْدِيقِيٍّ، فَيُسَمَّى حُجَّةً.

فَصْلٌ

التَّصَوُّرَاتُ، دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ مُطَابَقَةٌ، وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ، وَعَلَى الْخَارِجِ الْتِزَامٌ، وَلَا بُدَّ مِنَ اللُّزُومِ، عَقْلًا أَوْ عُرْفًا، وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا، وَلَا عَكْسَ.

وَالْمَوْضُوعُ إِنْ قُصِدَ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى فَمُرَكَّبٌ، إِمَّا تَامٌّ، خَبَرٌ أَوْ إِنْشَاءٌ، وَإِمَّا نَاقِصٌ، تَقْيِيدِيٌّ أَوْ غَيْرُهُ، وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ، وَهُوَ إِنِ اسْتَقَلَّ فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهِ عَلَى أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ كَلِمَةٌ، وَبِدُونِهَا اسْمٌ، وَإِلَّا فَأَدَاةٌ.

وَأَيْضًا إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ فَمَعَ تَشَخُّصِهِ وَضْعًا عَلَمٌ، وَبِدُونِهِ مُتَوَاطِئٌ إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ، وَمُشَكِّكٌ إِنْ تَفَاوَتَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْ أَوْلَوِيَّةٍ. وَإِنْ كَثُرَ فَإِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ فَمُشْتَرَكٌ، وَإِلَّا فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي فَمَنْقُولٌ، يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ، وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ.

* * *



فَصْلٌ

الْمَفْهُومُ إِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ فَجُزْئِيٌّ، وَإِلَّا فَكُلِّيٌّ، امْتَنَعَتْ أَفْرَادُهُ، أَوْ أَمْكَنَتْ وَلَمْ يُوجَدْ، أَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ مَعَ إِمْكَانِ الْغَيْرِ أَوِ امْتِنَاعِهِ، أَوِ الْكَثِيرُ مَعَ التَّنَاهِي أَوْ عَدَمِهِ.

فَصْلٌ

الْكُلِّيَّانِ إِنْ تَفَارَقَا كُلِّيًّا فَمُتَبَايِنَانِ، وَإِلَّا فَإِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمُتَسَاوِيَانِ، وَنَقِيضَاهُمَا كَذَلِكَ، أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا، وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ، وَإِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ، وَبَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ.

وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِلْأَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ، وَهُوَ أَعَمُّ.

وَالْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ، الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ بَعْضِ الْمُشَارِكَاتِ هُوَ الْجَوَابَ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ فَقَرِيبٌ، كَالْحَيَوَانِ، وَإِلَّا فَبَعِيدٌ، كَالْجِسْمِ النَّامِي.

الثَّانِي: النَّوْعُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ». وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، وَيَخْتَصُّ بِاسْمِ «الْإِضَافِيِّ»، كَالْأَوَّلِ

بِـ«الْحَقِيقِيِّ»، وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ؛ لِتَصَادُقِهِمَا عَلَى الْإِنْسَانِ، وَتَفَارُقِهِمَا فِي الْحَيَوَانِ وَالنُّقْطَةِ. ثُمَّ الْأَجْنَاسُ تَتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَةً إِلَى الْعَالِي، كَالْجَوْهَرِ، وَيُسَمَّى جِنْسَ الْأَجْنَاسِ، وَالْأَنْوَاعُ مُتَنَازِلَةً إِلَى السَّافِلِ، وَيُسَمَّى نَوْعَ الْأَنْوَاعِ، وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ.

وَالثَّالِثُ: الْفَصْلُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ «أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ»، فَإِنْ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَقَرِيبٌ، أَوِ الْبَعِيدِ فَبَعِيدٌ، وَإِذَا نُسِبَ إِلَى مَا يُمَيِّزُهُ فَمُقَوِّمٌ، وَإِلَى مَا يُمَيِّزُ عَنْهُ فَمُقَسِّمٌ، وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ، وَلَا عَكْسَ، وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ.

الرَّابِعُ الْخَاصَّةُ، وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ.

الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا، وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنِ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَلَازِمٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَاهِيَّةِ أَوِ الْوُجُودِ، بَيِّنٌ يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ، أَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ، وَغَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ، وَإِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ، يَدُومُ أَوْ يَزُولُ، بِسُرْعَةٍ أَوْ بُطْءٍ.

فَصْلٌ

مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا، وَمَعْرُوضُهُ طَبَعِيًّا، وَالْمَجْمُوعُ



عَقْلِيًّا، وَكَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ، وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُودَ الطَّبَعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ أَشْخَاصِهِ.

فَصْلٌ

مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَا يُقَالُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ، وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لَهُ وَأَجْلَى، فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ وَالْمُسَاوِي مَعْرِفَةً وَجَهَالَةً وَالْأَخْفَى، وَالتَّعْرِيفُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ حَدٌّ، وَبِالْخَاصَّةِ رَسْمٌ، فَإِنْ كَانَ مَعَ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَتَامٌّ، وَإِلَّا فَنَاقِصٌ، وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ، وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ، كَاللَّفْظِيِّ، وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيرُ مَدْلُولِ اللَّفْظِ

فَصْلٌ فِي التَّصْدِيقَاتِ

الْقَضِيَّةُ قَوْلٌ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ، فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فَحَمْلِيَّةٌ، مُوجَبَةٌ أَوْ سَالِبَةٌ، وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ مَوْضُوعًا، وَالْمَحْكُومُ بِهِ مَحْمُولًا، وَالدَّالُّ عَلَى النِّسْبَةِ رَابِطَةً، وَقَدْ اسْتُعِيرَ لَهَا «هُوَ». وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ، وَيُسَمَّى الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مُقَدَّمًا، وَالثَّانِي تَالِيًا.

وَالْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ شَخْصًا مُعَيَّنًا سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةً وَمَخْصُوصَةً، وَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ فَطَبَعِيَّةٌ، وَإِلَّا فَإِنْ بُيِّنَ كَمِّيَّةُ أَفْرَادِهِ

كُلًّا أَوْ بَعْضًا فَمَحْصُورَةٌ، كُلِّيَّةٌ أَوْ جُزْئِيَّةٌ، وَمَا بِهِ الْبَيَانُ سُورٌ، وَإِلَّا فَمُهْمَلَةٌ، وَتُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ.

وَلَا بُدَّ فِي الْمُوجَبَةِ مِنْ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ، إِمَّا مُحَقَّقًا فَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرًا فَالْحَقِيقِيَّةُ، أَوْ ذِهْنًا فَالذِّهْنِيَّةُ.

وَقَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءً مِنْ جُزْءٍ، فَيُسَمَّى مَعْدُولَةً، وَإِلَّا فَمُحَصَّلَةً.

وَقَدْ يُصَرَّحُ بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ، فَمُوَجَّهَةٌ، وَمَا بِهِ الْبَيَانُ جِهَةٌ، وَإِلَّا فَمُطْلَقَةٌ، فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ النِّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً فَضَرُورِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ مَادَامَ وَصْفُهُ فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ بِدَوَامِهَا مَادَامَ الذَّاتُ فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ مَادَامَ الْوَصْفُ فَعُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بِفِعْلِيَّتِهَا فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ بِعَدَمِ ضَرُورَةِ خِلَافِهَا فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ. فَهَذِهِ بَسَائِطُ.

وَقَدْ تُقَيَّدُ الْعَامَّتَانِ وَالْوَقْتِيَّتَانِ الْمُطْلَقَتَانِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِي، فَتُسَمَّى الْمَشْرُوطَةَ الْخَاصَّةَ وَالْعُرْفِيَّةَ الْخَاصَّةَ وَالْوَقْتِيَّةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ. وَقَدْ تُقَيَّدُ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُورَةِ الذَّاتِيَّةِ، فَتُسَمَّى الْوُجُودِيَّةَ اللَّاضَرُورِيَّةَ، أَوْ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، فَتُسَمَّى الْوُجُودِيَّةَ اللَّادَائِمَةَ. وَقَدْ تُقَيَّدُ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُورَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ أَيْضًا، فَتُسَمَّى الْمُمْكِنَةَ الْخَاصَّةَ، وَهَذِهِ

مُرَكَّبَاتٌ؛ لِأَنَّ اللَّادَوَامَ إِشَارَةٌ إِلَى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ، وَاللَّاضَرُورَةَ إِلَى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ مُخَالِفَتَيِ الْكَيْفِيَّةِ وَمُوَافِقَتَيِ الْكَمِّيَّةِ لِمَا قُيِّدَ بِهِمَا.

فَصْلٌ

الشَّرْطِيَّةُ مُتَّصِلَةٌ، إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ نِسْبَةٍ عَلَى تَقْدِيرِ أُخْرَى، أَوْ بِنَفْيِهَا، لُزُومِيَّةٌ إِنْ كَانَ ذَلِكَ لِعَلَاقَةٍ، وَإِلَّا فَاتِّفَاقِيَّةٌ. وَمُنْفَصِلَةٌ، إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ أَوْ لَا تَنَافِيهِمَا، صِدْقًا وَكَذِبًا، وَهِيَ الْحَقِيقِيَّةُ، أَوْ صِدْقًا فَقَطْ، فَمَانِعَةُ الْجَمْعِ، أَوْ كَذِبًا فَقَطْ، فَمَانِعَةُ الْخُلُوِّ، وَكُلٌّ مِنْهَا عِنَادِيَّةٌ، إِنْ كَانَ التَّنَافِي لِذَاتَيِ الْجُزْئَيْنِ، وَإِلَّا فَاتِّفَاقِيَّةٌ.

ثُمَّ الْحُكْمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ إِنْ كَانَ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدَّمِ فَكُلِّيَّةٌ، أَوْ بَعْضِهَا مُطْلَقًا فَجُزْئِيَّةٌ، أَوْ مُعَيَّنًا فَشَخْصِيَّةٌ، وَإِلَّا فَمُهْمَلَةٌ. وَطَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ فِي الْأَصْلِ قَضِيَّتَانِ حَمْلِيَّتَانِ، أَوْ مُتَّصِلَتَانِ، أَوْ مُنْفَصِلَتَانِ، أَوْ مُخْتَلِفَتَانِ، إِلَّا أَنَّهُمَا خَرَجَتَا بِزِيَادَةِ أَدَاةِ الِاتِّصَالِ وَالِانْفِصَالِ عَنِ التَّمَامِ.

فَصْلٌ

التَّنَاقُضُ اخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ لِذَاتِهِ مِنْ صِدْقِ كُلٍّ مِنْهُمَا كَذِبُ الْأُخْرَى، وَبِالْعَكْسِ. وَلَا بُدَّ مِنَ الِاخْتِلَافِ فِي الْكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْجِهَةِ، وَالِاتِّحَادُ فِيمَا عَدَاهَا. وَالنَّقِيضُ لِلضَّرُورِيَّةِ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ، وَلِلدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ، وَلِلْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ، وَلِلْعُرْفِيَّةِ

الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ، وَلِلْمُرَكَّبَةِ الْمَفْهُومُ الْمُرَدَّدِ بَيْنَ نَقِيضَيْ الْجُزْئَيْنِ، وَلَكِنْ فِي الْجُزْئِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ.

فَصْلٌ

الْعَكْسُ الْمُسْتَوِي: تَبْدِيلُ طَرَفَيْ الْقَضِيَّةِ، مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ. وَالْمُوجَبَةُ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً؛ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَحْمُولِ وَالتَّالِي، وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كُلِّيَّةً، وَإِلَّا لَزِمَ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ. وَالْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ أَصْلًا؛ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ أَوِ الْمُقَدَّمِ. وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَمِنَ الْمُوجَبَاتِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ حِينِيَّةً مُطْلَقَةً، وَالْخَاصَّتَانِ حِينِيَّةً لَا دَائِمَةً، وَالْوَقْتِيَّتَانِ وَالْوُجُودِيَّتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مُطْلَقَةً عَامَّةً، وَلَا عَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ. وَمِنَ السَّوَالِبِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ دَائِمَةً مُطْلَقَةً، وَالْعَامَّتَانِ عُرْفِيَّةً عَامَّةً، وَالْخَاصَّتَانِ عُرْفِيَّةً لَادَائِمَةً فِي الْبَعْضِ. وَالْبَيَانُ فِي الْكُلِّ أَنَّ نَقِيضَ الْعَكْسِ مَعَ الْأَصْلِ يُنْتِجُ الْمُحَالَ، وَلَا عَكْسَ لِلْبَوَاقِي بِالنَّقْضِ.

فَصْلٌ

عَكْسُ النَّقِيضِ: تَبْدِيلُ نَقِيضَيْ الطَّرَفَيْنِ مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ، أَوْ جَعْلُ نَقِيضِ الثَّانِي أَوَّلًا، مَعَ مُخَالَفَةِ الْكَيْفِ، وَحُكْمُ الْمُوجَبَاتِ هَهُنَا حُكْمُ السَّوَالِبِ فِي الْمُسْتَوِي، وَبِالْعَكْسِ، وَالْبَيَانُ هُوَ الْبَيَانُ، وَالنَّقِيضُ هُوَ النَّقِيضُ. وَقَدْ بُيِّنَ انْعِكَاسُ الْخَاصَّتَيْنِ مِنَ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ هَهُنَا، وَمِنَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ ثَمَّةَ إِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالِافْتِرَاضِ.

بَابُ الْحُجَّةِ وَهَيْئَةَ تَأْلِيفِهَا، فَصْلٌ الْقِيَاسُ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا يَلْزَمُهُ لِذَاتِهِ قَوْلٌ آخَرُ، فَإِنْ كَانَ مَذْكُورًا فِيهِ بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ فَاسْتِثْنَائِيٌّ، وَإِلَّا فَاقْتِرَانِيٌّ، إِمَّا حَمْلِيٌّ صِرْفٌ، أَوْ شَرْطِيٌّ. وَمَوْضُوعُ الْمَطْلُوبِ مِنَ الْحَمْلِيِّ يُسَمَّى أَصْغَرَ، وَمَحْمُولُهُ أَكْبَرَ، وَالْمُتَكَرِّرُ أَوْسَطَ، وَمَا فِيهِ الْأَصْغَرُ الصُّغْرَى، وَالْأَكْبَرُ الْكُبْرَى. وَالْأَوْسَطُ إِمَّا مَحْمُولٌ فِي الصُّغْرَى وَمَوْضُوعٌ فِي الْكُبْرَى، فَهُوَ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ، أَوْ مَحْمُولُهُمَا فَالثَّانِي، أَوْ مَوْضُوعُهُمَا فَالثَّالِثُ، أَوْ عَكْسُ الْأَوَّلِ فَالرَّابِعُ.

وَيُشْتَرَطُ فِي الْأَوَّلِ إِيجَابُ الصُّغْرَى وَفِعْلِيَّتُهَا مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبْرَى؛ لِيُنْتِجَ الْمُوجَبَتَانِ مَعَ الْمُوجَبَةِ الْمُوجَبَتَيْنِ، وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ السَّالِبَتَيْنِ بِالضَّرُورَةِ. وَفِي الثَّانِي اخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَيْفِ، وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى مَعَ دَوَامِ الصُّغْرَى أَوِ انْعِكَاسِ السَّالِبَةِ الْكُبْرَى، وَكَوْنِ الْمُمْكِنَةِ مَعَ الضَّرُورِيَّةِ، أَوْ كُبْرَى مَشْرُوطَةً؛ لِيُنْتِجَ الْكُلِّيَّتَانِ سَالِبَةً كُلِّيَّةً، وَالْمُخْتَلِفَتَانِ فِي الْكَمِّ أَيْضًا سَالِبَةً جُزْئِيَّةً، بِالْخُلْفِ، أَوْ عَكْسِ الْكُبْرَى أَوِ الصُّغْرَى، ثُمَّ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ.

وَفِي الثَّالِثِ إِيجَابُ الصُّغْرَى وَفِعْلِيَّتُهَا مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا؛ لِيُنْتِجَ الْمُوجَبَتَانِ مَعَ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ أَوْ بِالْعَكْسِ مُوجَبَةً جُزْئِيَّةً، وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ أَوِ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْجُزْئِيَّةِ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً، بِالْخُلْفِ أَوْ عَكْسِ الصُّغْرَى، أَوِ الْكُبْرَى، ثُمَّ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ. وَفِي الرَّابِعِ إِيجَابُهُمَا مَعَ كُلِّيَّةِ

الصُّغْرَى أَوِ اخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَيْفِ مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا ؛ لِيُنْتِجَ الْمُوجَبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْأَرْبَعِ ، وَالْجُزْئِيَّةُ مَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ ، وَالسَّالِبَتَانِ مَعَ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ ، وَكُلِّيَّتُهَا مَعَ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ جُزْئِيَّةً مُوجَبَةً ، إِنْ لَمْ يَكُنْ سَلْبٌ ، وَإِلَّا فَسَالِبَةٌ ، بِالْخُلْفِ ، أَوْ بِعَكْسِ التَّرْتِيبِ ، ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ ، أَوْ بِعَكْسِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ ، أَوْ بِالرَّدِّ إِلَى الثَّانِي بِعَكْسِ الصُّغْرَى ، أَوِ الثَّالِثِ بِعَكْسِ الْكُبْرَى .

وَضَابِطَةُ شَرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ أَنَّهُ لَا بُدَّ إِمَّا مِنْ عُمُومِ مَوْضُوعِيَّةِ الْأَوْسَطِ ، مَعَ مُلَاقَاتِهِ لِلْأَصْغَرِ بِالْفِعْلِ ، أَوْ حَمْلِهِ عَلَى الْأَكْبَرِ ، وَإِمَّا مِنْ عُمُومِ مَوْضُوعِيَّةِ الْأَكْبَرِ ، مَعَ الِاخْتِلَافِ فِي الْكَيْفِ ، وَمَعَ مُنَافَاةِ نِسْبَةِ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلَى وَصْفِ الْأَكْبَرِ لِنِسْبَتِهِ إِلَى ذَاتِ الْأَصْغَرِ .

فَصْلٌ

الشَّرْطِيُّ مِنَ الِاقْتِرَانِيِّ إِمَّا أَنْ يَتَرَكَّبَ مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ أَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ ، أَوْ حَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ ، أَوْ حَمْلِيَّةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ ، أَوْ مُتَّصِلَةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ . وَيَنْعَقِدُ فِيهِ الْأَشْكَالُ الْأَرْبَعَةُ ، وَفِي تَفْصِيلِهَا طُولٌ .

فَصْلٌ

الِاسْتِثْنَائِيُّ يُنْتِجُ مَعَ الْمُتَّصِلَةِ وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعُ التَّالِي . وَمَعَ الْحَقِيقِيَّةِ وَضْعُ كُلٍّ كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ ، وَرَفْعُهُ كَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ . وَقَدْ يَخْتَصُّ بِاسْمِ قِيَاسِ الْخُلْفِ ، وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ إِثْبَاتُ الْمَطْلُوبِ بِإِبْطَالِ نَقِيضِهِ ،

وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِيٍّ وَاقْتِرَانِيٍّ.

فَصْلٌ

الِاسْتِقْرَاءُ تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ. وَالتَّمْثِيلُ بَيَانُ مُشَارَكَةِ جُزْئِيٍّ لِجُزْئِيٍّ آخَرَ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ؛ لِيَثْبُتَ فِيهِ، وَالْعُمْدَةُ فِي طَرِيقِهِ الدَّوَرَانُ وَالتَّرْدِيدُ.

فَصْلٌ

الْقِيَاسُ إِمَّا بُرْهَانِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ، وَأُصُولُهَا: الْأَوَّلِيَّاتُ وَالْمُشَاهَدَاتُ وَالتَّجْرِبِيَّاتُ وَالْحَدَسِيَّاتُ وَالْمُتَوَاتِرَاتُ وَالْفِطَرِيَّاتُ. ثُمَّ إِنْ كَانَ الْأَوْسَطُ مَعَ عِلِّيَّتِهِ لِلنِّسْبَةِ فِي الذِّهْنِ عِلَّةً لَهَا فِي الْوَاقِعِ فَلِمِّيٌّ، وَإِلَّا فَإِنِّيٌّ. وَإِمَّا جَدَلِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ وَالْمُسَلَّمَاتِ، وَإِمَّا خَطَّابِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَقْبُولَاتِ وَالْمَظْنُونَاتِ، وَإِمَّا شِعْرِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ، وَإِمَّا سَفْسَطِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ وَالْمُشْبِهَاتِ.

خَاتِمَةٌ

أَجْزَاءُ الْعُلُومِ ثَلَاثَةٌ: الْمَوْضُوعَاتُ، وَهِيَ الَّتِي يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ. وَالْمَبَادِئُ، وَهِيَ حُدُودُ الْمَوْضُوعَاتِ وَأَجْزَاؤُهَا وَأَعْرَاضُهَا وَمُقَدِّمَاتٌ بَيِّنَةٌ أَوْ مَأْخُوذَةٌ يَبْتَنِي عَلَيْهَا قِيَاسَاتُ الْعِلْمِ. وَالْمَسَائِلُ، وَهِيَ: قَضَايَا تُطْلَبُ فِي الْعِلْمِ، وَمَوْضُوعَاتُهَا إِمَّا مَوْضُوعُ

الْعِلْمِ أَوْ نَوْعٌ مِنْهُ، أَوْ عَرَضٌ ذَاتِيٌّ لَهُ أَوْ مُرَكَّبٌ، وَمَحْمُولَاتُهَا أُمُورٌ خَارِجَةٌ عَنْهَا لَاحِقَةٌ لَهَا لِذَوَاتِهَا. وَقَدْ يُقَالُ الْمَبَادِئُ لِمَا يُبْدَأُ بِهِ قَبْلَ الْمَقْصُودِ، وَالْمُقَدِّمَاتُ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوعُ عَلَى وَجْهِ الْخِبْرَةِ، وَفَرْطِ الرَّغْبَةِ، كَتَعْرِيفِ الْعِلْمِ وَبَيَانِ غَايَتِهِ وَمَوْضُوعِهِ، وَكَانَ الْقُدَمَاءُ يَذْكُرُونَ مَا يُسَمُّونَهُ الرُّؤُوسَ الثَّمَانِيَةَ.

الْأَوَّلُ: الْغَرَضُ؛ لِئَلَّا يَكُونَ النَّظَرُ فِيهِ عَبَثًا.

الثَّانِي: الْمَنْفَعَةُ، وَهِيَ مَا يَتَشَوَّقُهُ الْكُلُّ طَبْعًا لِيَنْشَطَ الطَّالِبُ، وَيَتَحَمَّلَ الْمَشَقَّةَ.

الثَّالِثُ: السِّمَةُ، وَهِيَ عِنْوَانُ الْعِلْمِ؛ لِيَكُونَ عِنْدَهُ إِجْمَالُ مَا يُفَصِّلُهُ.

الرَّابِعُ: الْمُؤَلِّفُ لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ.

الْخَامِسُ: أَنَّهُ مِنْ أَيِّ عِلْمٍ هُوَ؟ لِيَطْلُبَ فِيهِ مَا يَلِيقُ بِهِ.

السَّادِسُ: أَنَّهُ فِي أَيِّ مَرْتَبَةٍ هُوَ؟ لِيُقْدِمَ عَلَى مَا يَجِبُ وَيُؤَخِّرَ عَمَا يَجِبُ.

السَّابِعُ: الْقِسْمَةُ؛ لِيَطْلُبَ فِي كُلِّ بَابٍ مَا يَلِيقُ بِهِ.

الثَّامِنُ: الْأَنْحَاءُ التَّعْلِيمِيَّةُ، وَهِيَ التَّقْسِيمُ، أَعْنِي التَّكْثِيرُ مِنْ فَوْقٍ، وَالتَّحْلِيلُ وَهُوَ عَكْسُهُ، وَالتَّحْدِيدُ، أَيْ فِعْلُ الْحَدِّ، وَالْبُرْهَانُ، أَيْ الطَّرِيقُ إِلَى الْوُقُوفِ عَلَى الْحَقِّ وَالْعَمَلِ، وَهَذَا بِالْمَقَاصِدِ أَشْبَهُ.

شرح

المحقق الدواني

على

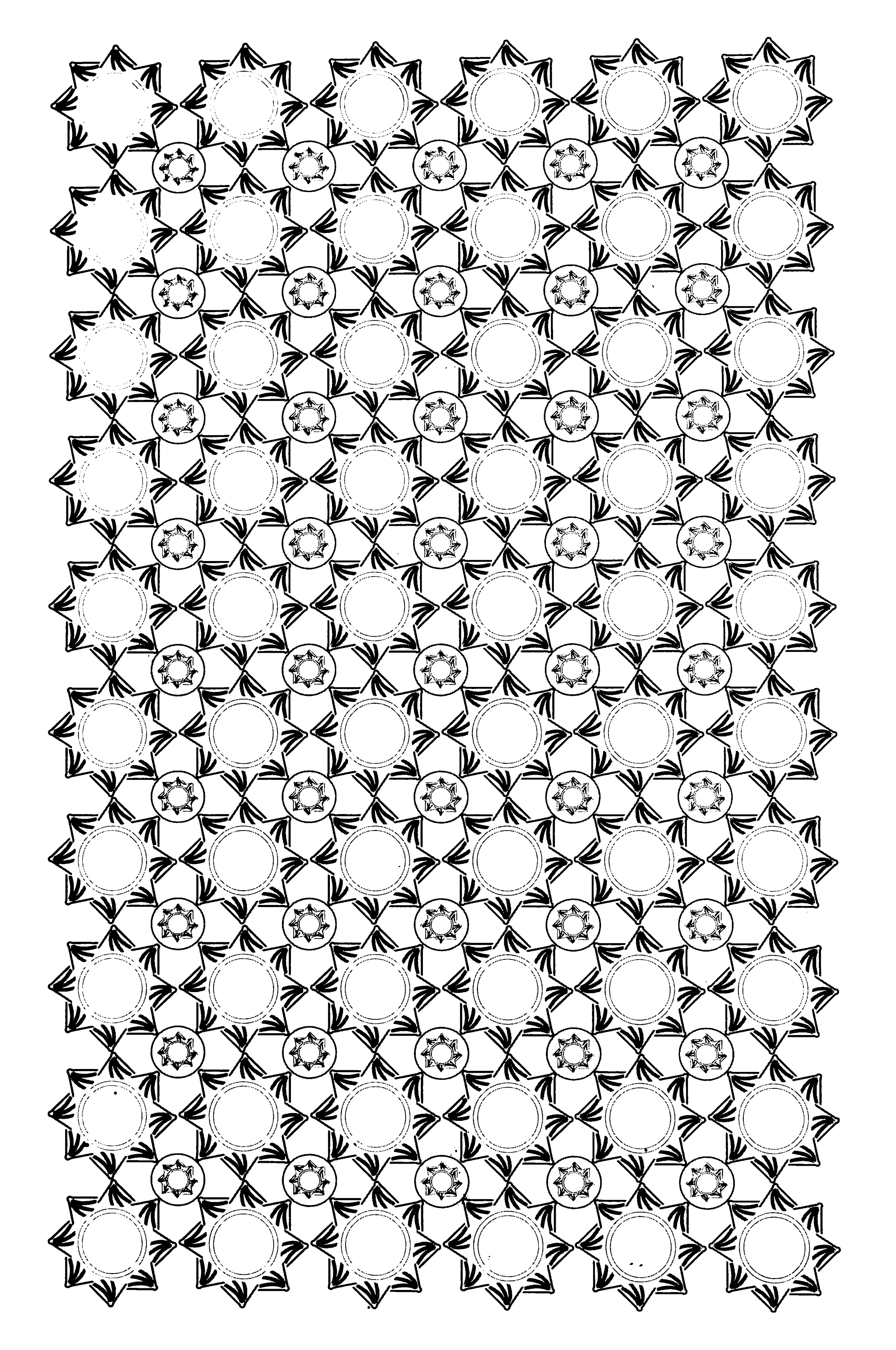
تهذيب المنطق

للعلامة الإمام سعد الدين التفتازاني

(٧٢٢ - ٧٩٣هـ)

تحقيق ودراسة

د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري





بسم الله الرحمن الرحيم

تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المتفضل الْمِنْعام، وترشيحه بالصلاة والسلام على صفوة الأنام، وآله وصحبه الغُرِّ الكرام، وبعد،،،

مقدمة

فهذه عُجالة نافعة، وعُلالة رائقة[1]، تروي غليل طالبي صناعة الميزان، وتشفي عليل السابقين[2] إلى مساق البرهان، لم ألتفت إلى ما اشتهر، فالحق أحق بالاتباع، ولم أَجْمُد على ما ذُكِر، فلمسلك النظر اتساع، بل محَّضتُ النُّصح النصيح، ومخضتُ[3] من زبد الحق الصريح، وأتيت بتحقيقات، خلا عنها الزبر المتداولةُ، وأشرتُ إلى تدقيقات، لم تحوِها الصحفُ المتطاوِلةُ المتناوَلة، مع أني أمليتها بالاستعجال على طريق الارتجال، حالَ اشتغال بعض من له توقد في الذكاء واشتعال[4]، وفقه الله تعالى للاستكمال[5]، ورقَّاه إلى معارج الكمال، بمنطق التهذيب، الذي هو العلم في رشاقة الترتيب، فَلْيُسْعَدْ بها كلُّ ذكي، ولْيُضَنَّ بها على كل غبي وغوي، ولئن ردها القاصرون فسيقبلها الماهرون، وإن ذمها الجهلة فسوف يمدحها الكملة.

هذا، وعلى الله التكلان[6]؛ إنه خير من أعان، لا نعبد ولا نستعين إلا

---

(١) كذا في الأصل، وفي بعض النسخ المطبوعة «رائعة».

(٢) كذا في الأصل، وفي س ونسخة اللكهنوي المطبوعة: «السائقين».

(٣) التمخيض بالخاء المعجمة، إزالة المخيض من الزبد.

(٤) كذا في س، وفي الأصل ونسخة اللكهنوي المطبوعة: «والاشتعال»، والمثبت هو الأولى.

(٥) كذا في س، وفي الأصل ونسخة اللكهنوي المطبوعة: «بالاستكمال»، والمثبت هو الأصوب.

(٦) كذا في نسخة حاشية اللكهنوي المطبوعة، وأما الذي في الأصل: «اتكالنا»، والمثبت=

إياه، ولا حول ولا قوة إلا بالله. (**الْحَمْدُ للهِ**)، هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل، والمراد بالجميل الاختياريُّ؛ لأنه صفة للفعل، وهو [لا يكون إلا][1] بالاختيار، كذا ذكره المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «حاشية الكشاف». والمدحُ يعم الاختياريَّ وغيرَه، يقال: مدحتُ اللؤلؤةَ على صفائها، ولا يقال: حمدتها، وقيل: المدح أيضا مخصوص بالاختياري، ومثال اللؤلؤة مصنوع[2]، وقيل: الحمد يعم الاختياريَّ وغيرَه أيضا، كالمدح؛ إلا أنه[3] يجب أن يكون المحمود عليه اختياريا، بخلاف الممدوح عليه؛ لأنه أعم، فتأمل.

تحقيق معنى الهداية

(**الَّذِي هَدَانَا**)، قيل: «الهداية» الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وقيل: هي الدلالة الموصلة للمطلوب[4]، ورُجِّح الأولُ، ونسب الثاني إلى البعض، ونقض بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت/ ١٧][5]، والأول منقوض أيضا بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص/ ٥٦][6]، واحتمال التجوُّز مشترك، وللمناقشة في امتناع حمله على هذا المعنى مجال[7]، فتأمل.

= هو الأصوب نظرا للسجع.

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، بل في نسخة اللكهنوي المطبوعة، بينما في س «وهو ما لاختيار».

(٢) لم يسمع استعماله عن العرب.

(٣) كذا في اللكهنوي المطبوعة، وفي الأصل «لأنه» بدل «إلا أنه».

(٤) التعريف الأول لأهل السنة، والثاني للمعتزلة.

(٥) كذا في الأصل، وفي س وطبعة حاشية اللكهنوي لا يوجد: ﴿فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾.

(٦) كذا في الأصل، وفي س وطبعة حاشية اللكهنوي لا يوجد: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾.

(٧) في هامش الأصل لبعض الأفاضل تعليق، نصه: «إذ يمكن أن يقال: الهداية في قوله تعالى (إنك لا تهدي إلخ) بمعنى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، يعني إنك لا تتمكن من=

وقال المصنف في «حاشية الكشاف» /[1] ما محصله: أنها تتعدى بنفسها، وبـ«إلى»، وبـ«اللام»، ومعناها على الأول الإيصال، وعلى الأخيرين[2] إراءة الطريق.

(**سَوَاءَ الطَّرِيقِ**)، أي الطريق المستوي والصراط المستقيم. والمراد به نفس الأمر عموما، ولك أن تخصه بالإسلام، لكن الأول[3] أنسب[4].

(**وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيقَ خَيْرَ رَفِيقٍ**)، «التوفيق» جعل الأسباب موافقةً للمطلوبِ، ثم خُصَّ بالخيرِ. وحاصله توجيه الأسباب بأسرها نحو المسببات، وقوله «لنا» الظاهر فيه من حيث المعنى تعلقه بـ«ـرفيق»، لكن اللفظ لا يساعده؛ لامتناع تقدم ما في حيز المضاف إليه عليه[5]، ولأن المعمول لا يقع إلا حيث يصح وقوع العامل فيه، فإما أن يتعلق بمحذوف، يفسره المذكور، أو يقال: الظرف مما يتوسع[6] فيه؛ إذ تكفيه رائحةٌ من الفعل، على مجاراة ما ذكره المصنف في قول صاحب «التلخيص»[7] «وأكثرها

= إراءة الطريق لكل من أحببت، بل يمكنك إراءة الطريق لمن أردناه».

(١) هذه العلامة [/] تشير إلى نهاية وجه من ورقة النسخة الخطية (الأصل) وبداية وجه آخر لها.

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «وعلى الثانيين»، وفي طبعة حاشية اللكهنوي: «وعلى الثاني والثالث».

(٣) كذا في س وطبعة حاشية اللكهنوي، وفي الأصل: «والأول».

(٤) قال اليزدي في شرحه (٤): «لحصول البراعة الظاهرة بالقياس إلى قسمي الكتاب».

(٥) أي على المضاف، لا على المضاف إليه كما يتبادر من الكلام. وفي س لا يوجد «إليه»، والمثبت الأصل وطبعة اللكهنوي.

(٦) كذا في س وطبعة حاشية اللكهنوي، وفي الأصل: «يتسع».

(٧) صاحب التلخيص هو: العلامة الإمام الشيخ، جمال الدين، أبو المعالي، محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني الشافعي [٦٦٦ ـ ٧٣٩هـ]، المعروف بخطيب دمشق،=

للأصول جمعا»[1]، وأما تعلقه بـ«ـجعل»، فركيك [جدا من حيث المعنى][2]، كما لا يخفى على من له فطرة سليمة وفطنة قويمة.

(**وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ**[3] **عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ هُدًى**)، قيل هو[4] مصدر بمعنى اسم الفاعل، والظاهر أنه اسم للحاصل بالمصدر، أطلق عليه ﷺ مبالغةً، (**هُوَ بِالِاهْتِدَاءِ حَقِيقٌ**)، مصدر مبني للمفعول، أي بأن يُهْتَدَى به[5]، (**وَنُورًا بِهِ الِاقْتِدَاءُ يَلِيقُ**)، قوله «به» متعلق بـ«ـالاقتداء»، ولا يليق تعلقه بـ«ـيليق»، فافهم.

(**وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ [الَّذِينَ سَعِدُوا]**[6] **فِي مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصْدِيقِ**)، قوله «بالتصديق» متعلق بـ«ـسعدوا»، والباء للسببية، (**وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِيقِ**)، قوله «بالتحقيق» يحتمل تعلقه بـ«ـصعدوا»، والباء للسببية كما سبق

= فقيه قاض، أديب فاضل، له: تلخيص المفتاح للسكاكي في المعاني والبيان، الإيضاح في شرح التلخيص وغيرهما. انظر الأعلام للزركلي: ٦/١٩٢.

(١) قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحه المطول على تلخيص المفتاح (١٠): (وأكثرها للأصول) والقواعد، هو متعلق بمحذوف يفسره قوله (جمعا)؛ لأن معمول المصدر لا يتقدم عليه؛ لأنه عند العمل مؤول بـ«أن» مع الفعل، وهو موصول ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول؛ لكونه كتقدم جزء من الشيء المترتب الأجزاء عليه. هذا، والأظهر أنه جائز إذا كان المعمول ظرفا أو شِبهَه، قال الله تعالى (فلما بلغ معه السعي) (ولا تأخذكم بهما رأفة)، ومثل هذا كثير في الكلام، والتقدير تكلف، وليس كل مؤول بشيء حكمه حكم ما أول به، مع أن الظرف مما يكفيه رائحة من الفعل؛ لأن له شأنا ليس لغيره؛ لتنزله من الشيء منزلة نفسه؛ لوقوعه فيه، وعدم انفكاكه عنه، ولهذا اتسع في الظروف ما لا يتسع في غيرها».

(٢) كذا في س، وفي طبعة حاشية اللكهنوي لا يوجد «جدا»، وأما الأصل فليس فيه ما بين [ ].

(٣) في الأصل لا يوجد «والسلام»، وأثبته من نسخة شرح اليزدي.

(٤) كذا في الأصل وطبعة حاشية اللكهنوي، وفي س لا يوجد «هو».

(٥) في الأصل لا يوجد «بأن»، والمثبت س.

(٦) ما بين [ ] ساقط في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي.

في قوله «بالتصديق»، والمعنى: صعدوا معارج الحق وبلغوا أقصاه بسبب التحقيق والإيقان. ويحتمل الاستقرار[1]، والمعنى: هذا الحكم محقق لا ريب فيه، فتأمل.

(**وَبَعْدُ**)، **فَهَذَا**)، إشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن، سواء كان وضعُ الديباجةِ قبل التصنيف أو بعده؛ إذ لا حضور للألفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج، فما قيل من أنه إن كان وضعُ الديباجة بعد التصنيف فالإشارة إلى الحاضر في الخارج لا يستقيم، إلا أن يراد به الإشارة إلى نقوش الكتاب، دون الألفاظ ودون معانيها ودون المركب من الثلاثة أو الاثنين منها.

ولا يخفى أنه لا يناسب هذا المقام للإخبار عنه بغاية تهذيب الكلام، إلا أن يحمل على المجاز، تسميةً/ للمعَبَّر به باسم المعبر عنه. وفيه نظر بعيد لا يخفى على المستيقظ[2]؛ لأن الحاضر من النقوش لا يكون إلا شخصا واحدا، ومن البين أنه ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم[3]، بل الغرض وصف نوعه وتسميته، وهو النقش الكتابي الدال على تلك الألفاظ المخصوصة الموضوعة بإزاء المعاني المخصوصة، أعم من أن يكون ذلك الشخص من النقش أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم، ولا شك في أنه لا حضور لهذا الكلي في الخارج. فالإشارة إلى الحاضر في الذهن على جميع التقادير. ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الأجناس عند التحقيق[4]،

٣/أ

(١) يعني كون الظرف ـ بالتحقيق ـ استقراريا.

(٢) كذا في الأصل وطبعة حاشية اللكهنوي، وفي س «المتفطن».

(٣) كذا في س، وأراه الصواب، وفي الأصل: «ليس المراد من وصف ذلك الشخص ولا تسمية ذلك الشخص بذلك الاسم»، والذي في طبعة حاشية اللكهنوي: «ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسمية ذلك الشخص بذلك الاسم».

(٤) كذا في، وفي الأصل «عند المحققين»، بينما هو غير موجود في طبعة اللكهنوي.

فتفطن[١].

(**غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ**)، أي هذا الكتاب كلام مهذَّبٌ غاية التهذيب، أو تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام، والثاني أنسب كما ترى، وتوجيه الأول لا يخفى. (**فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ**)، أي تنقيحهما وتبيينهما بيانا خاليا عن الحشو والتطويل، والظرفية تجوزية؛ تشبيها للشمول العمومي بالشمول الظرفي، واستعارة لـ«في» الموضوعة للثاني للأول.

(**وَتَقْرِيبِ الْمَرَامِ**)، أي هذا مقرِّب على صيغة اسم الفاعل، أي غاية التقريب للمرام إلى الأفهام، ويحتمل أن يكون التقريب معطوفا على «التحرير» والمعنى هذا[٢] غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد، أي سوقِ الدليل على وجه يستلزم المطلوب[٣]. (**مِنْ تَقْرِيرِ**)، يحتمل أن يكون بيانا للمرام، والتعلق بالتقريب بعيد. (**عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ**)، الإضافة بيانية أو للملابسة، ويمكن أن يراد بالإسلام أهله على طريق المجاز المرسل أو مجاز الحذف.

(**جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً**)، بمعنى اسم الفاعل، أي مبَصِّرا، وكذا «تذكرة»، (**لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الْإِفْهَامِ**)، أي تفهيم الغير، (**وَتَذْكِرَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِي الْأَفْهَامِ، سِيَّمَا الْوَلَدُ**[٤] **الْأَعَزُّ الْحَفِيُّ الْحَرِيُّ بِالْإِكْرَامِ، سَمِيُّ حَبِيبِ اللهِ عَلَيْهِ**

(١) اختلف في ذلك، فقال ابن الهمام إنها أعلام أشخاص، والعلامة البهاري أنها أسماء أجناس، والشارح أنها أعلام أجناس، واعترض عليها جميعا بحر العلوم في شرح السلم (٢١٠، ٢١١)، وقال عن الرأي الثالث إنه «سخيف جدا».

(٢) في الأصل لا يوجد «هذا»، وأثبته من س واللكهنوي.

(٣) هذا تفسير اصطلاحي لمعنى التقريب، كما تقرر في علم المناظرة، راجع مثلا شرح الرشيدية في آداب البحث والمناظرة: ١٦.

(٤) فيه إشارة إلى أن العلامة السعد رَحِمَهُ ٱللَّهُ له ابن اسمه محمد، وكان من أهل العلم، ومن أجله ألف هذا الكتاب، وقد تعرض له صاحب كتاب «التفتازاني وأراؤه البلاغية»، فانظره إن شئت: ٣٠، ٣١.

التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ، لَازَالَ [لَهُ][1] مِنَ التَّوْفِيقِ قِوَامٌ وَمِنَ التَّأْيِيدِ عِصَامٌ وَعَلَى اللهِ التَّوَكُّلُ، وَبِهِ الِاعْتِصَامُ).

تحقيق معنى «سيما» وبيان إعراب ما بعده

قوله «سيما[2] الولد» «السِّيُّ» بمعنى المثل[3]، يقال هما سيان، أي مثلان، ومعنى «لا سيما» أي لا مثل، و«ما» زائدة أو موصولة أو موصوفة، هذا أصله، ثم استعمل بمعنى التخصيص، وقد تحذف «لا» في اللفظ، لكنه مراد. وعده النحاة من كلمات الاستثناء[4]، وتحقيقه: أنه للاستثناء[5] من الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتم بحكم من جنس الحكم السابق[6]. وفيما بعده ثلاثة أوجه: الرفعُ على كونه خبر مبتدإ/ محذوف، والجملة صلة «ما» أو صفته[7]، والنصبُ على الاستثناء، والجرُّ على الإضافة، وكلمة «ما» على الأخيرين زائدة، وقد روي على الأوجه الثلاثة قول امرئ القيس:

٣/ب

«وَلَا سِيَّمَا يَوْم بِدَارَةِ جُلْجُلِ»[8].

** ** **

(١) ما بين [ ] سقط في طبعة المطبعة العلوية.

(٢) في الأصل: «لا سيما»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٣) كذا في الأصل ونسخة اللكهنوي المطبوعة، وفي س «سي بمعنى مثل».

(٤) في الأصل: «من الكلمات الاستثنائية»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٥) في الأصل: «ويجعلونه للاستثناء»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٦) في الأصل: «من الجنس السابق»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٧) في الأصل: «صلة لما أو صفة»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٨) هذا مصراع ثان من البيت العاشر من معلقة امرئ القيس، والمصراع الأول: «أَلَا رُبَّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ». انظر مثلا شرح المعلقات السبع للقاضي أبو عبد الله الحسين الزوزني: ٢٢، ٢٣.

(الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ[1])

القسم الأول هو الطرف الأول من الكتاب، على معانيه التي سبقت الإشارة إليها، من النقوش المخصوصة أو الألفاظ المخصوصة، باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة، أو المعاني المخصوصة[2]، من حيث عبر عنها بالألفاظ المخصوصة، أو المركب من الاثنين منها، أو من الثلاثة، فمعانيه المحتملة سبعة: ثلاثة آحادية، وثلاثة ثنائية، وواحد ثلاثي[3]، وعلى التقادير فالظرفية في قوله «في المنطق» مجازية؛ إقامةً للشمول العمومي مُقام الشمول الظرفي، [إما[4] بحسب الوجود فقط، وهو[5] فيما سوى المعنى الثالث، أو بحسب الصدق، وهو فيه[6]][7] وفي المعنى الثالث خاصة يكون من قبيل كون الجزء في الكل؛ بناء على أن المنطق مجموع المسائل.

«مقدمة»: وجه قراءته والفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم

(مُقَدِّمَةٌ)، بكسر الدال وبفتحها[8]، بمعنى ما يذكر قبل الشروع في

(١) المتن إلى هنا غير موجود في شرح الخبيصي المطبوع بمصر، وهو يبدأ فيه من قوله الآتي «مقدمة». وهو موجود في شرح كل من الدواني واليزدي، وهو صواب النسخة كما يظهر من نقل صاحب كشف الظنون (١/٥١٥).

(٢) كذا في الأصل ونسخة اللكهنوي المطبوعة، وفي س لا يوجد «أو المعاني المخصوصة».

(٣) في الأصل: «وواحدة ثلاثية»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٤) في الأصل لا يوجد «إما»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٥) في الأصل لا يوجد «وهو»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٦) في الأصل: «وبحسب الصدق فيه»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٧) ما بين [ ] بطوله ليس في س، وأثبته من الأصل واللكهنوي مع الفروق التي أشرت إليها، والله أعلم.

(٨) فتح الدال في «المقدَّمة»، هذا ما استنكره صاحب الفائق، وتبعه غيره، كالعلامة بحر العلوم=



المقاصد؛ لارتباطها به، ونفعِه فيها، وهو[1] مقدمة الكتاب. وأما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع في مسائله، وهي معرفة حده وغايته وموضوعه. فمقدمة الكتاب هي طرف من الكلام، ومقدمة العلم هي الإدراكات التي يتوقف عليها إدراكات مسائل العلم، فالمبيِّن هو مقدمة الكتاب، وإدراكات مبيَّنها هي مقدمة العلم.

فلا يرد ما قيل: إن المصنف جعل الأمور الثلاثة في «المطول» نفسها[2] مقدمة العلم، وفي «شرح الرسالة» مقدمة الكتاب؛ لأنه إنما جعل هناك بيان الأمور الثلاثة مقدمة الكتاب لا إدراكاتها، وجعل في «المطول» نفسها مقدمة العلم، وأراد به إدراكاتها، إلا أنه تسامح في العبارة[3].

* * *

= في «شرح السلم» (ص: ١٨٢)، وإليه أيضا ميل الخبيصي شارحِ التهذيب، إلا أن الدواني هنا جوَّز الفتحَ، غيرَ ملتفتٍ إلى ما قاله الزمخشري؛ لأن في الفتح السلامةَ عن التكلفات الواردة ـ لفظا ومعنى ـ في الكسر، وممن جوزه أيضا الشارح المحقق جلال الدين المحلي في شرح جمع الجوامع (٢٧/١). انظر للتفصيل حاشية العطار على شرح الخبيصي: ٢٥.

(١) الضمير يرجع إلى لفظ «ما».

(٢) في الأصل وس لا يوجد «نفسها»، والمثبت نسخة اللكهنوي المطبوعة.

(٣) حيث أطلق نفسها وأراد بها إدراكاتها. وانظر لما أشار إليه الشارح هنا المطول للمصنف: ١٣، ١٤، والسعدية له: ٩٤. ثم هذا منه دفعٌ لاعتراض السيد الشريف على التفتازاني في حواشي المطول بأنه جعل في المطول معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم، وجعل تلك الأمور في شرح الرسالة مقدمة الكتاب؛ حيث قال إن مقدمة الكتاب ما يذكر فيه قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به، وهي ههنا أمور ثلاثة، الأول بيان الحاجة إلى الميزان إلخ. انظر حاشية اللكهنوي على شرح الدواني: ٤١.



[الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: بَيَانُ حَاجَةِ النَّاسِ إِلَى الْمَنْطِقِ، عَلَى وَجْهٍ يَنْسَاقُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِالرَّسْمِ، مبحثٌ: تَقْسِيمُ الْعِلْمِ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ(١)](٢)

(**الْعِلْمُ**)، هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل(٣)، لَمْ نَقُلْ(٤) «حصول صورة الشيء في العقل»(٥)؛ لما فيه من المسامحة، من حيث إن العلم

---

(١) تقسيم العلم إلى التصور والتصديق من قبيل تقسيم الجنس إلى الأنواع ـ كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس والفيل ـ الذي يكون الامتياز الحاصل منه امتيازا ذاتيا، بدليل عدم جواز انقلاب التصور تصديقا وبالعكس، كما لا ينقلب الإنسان فرسا، هذا بخلاف تقسيم كل منهما إلى الضروري والنظري؛ فإن التمييز الحاصل منه تمييز عرضي، يجوز فيه انقلاب النظري بديهيا وبالعكس. وتقسيم الشيء بحسب الذات مقدم على التقسيم بحسب الوصف. انظر لهذا المبحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ١/١١٧ ـ ١٢٨، البصائر النصيرية للساوي: ٢٥ ـ ٢٨، منطق التلويحات للسهروردي: ١، ٢، المطالع مع شرح القطب: ٦ ـ ١٤، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/٥٥ ـ ١٥٠، السعدية: ٩٦ ـ ١١٣، شرح بحر العلوم على السلم: ١٨٣، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٢٨ ـ ٧٠.

(٢) ما بين [ ] من وضع المحقق.

(٣) والمصنف لم يعرف العلم؛ «إما لاكتفائه بالتصور بوجهٍ مَّا في مقام التقسيم، وإما لأن تعريف العلم مشهور مستفيض، وإما لأن العلم بديهي التصور على ما قيل»، كما قال اليزدي في الشرح (٨)، وأما الذي ذكره الشارح هنا «في معرض التعريف ليس بحد له، بل تعريف له بحسب اللفظ، والأشياء البدهية قد تُعرَّف بحسب اللفظ»، تسديد القواعد للإصفهاني: ٢/٧٧٤.

(٤) أي لم نعرِّف العلم إلخ، وفي الأصل هنا: «ثم نقل»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة (١٢).

(٥) الذي هو المشهور. ثم إن القائلين بالصورة هم الحكماء وبعض المتكلمين المثبتين=

هو نفس الصورة؛ لأنه من مقولة «الكيف» على الأصح، لا حصولها الذي هو النسبة[1] بين الصورة والعقل، ولأن المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة، فلا يشمل الجهلياتِ المركبةَ، ولأنه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية، عند من يقول بارتسام/ صورها في القوى والآلات[2]، وهو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك، سواء كانت تلك الصورة[3] عين ماهية الشيء[4]، وهو في التصور بالكنه، أو غيرها، وهو في غيره، وسواء كانت تلك الصورة[5] غير الصورة الخارجية، وهو في العلم الحصولي، أو عينها، وهو في العلم الحضوري، وسواء كانت في ذات المدرك، كما في علم النفس بالكليات، أو في آلاتها، كما في علمها بالمحسوسات، وسواء كانت عين المدرك، كما في علم الباري نفسه[6] بذاته، أو غيره، كما في علمه بسلسلة الممكنات.

وقد يختص ههنا بالعلم الحصولي أو الحادث، معللا بأن الانقسام إلى البديهية والكسبية إنما يجري فيهما، ولا حاجة إليه؛ لأن الانقسام يجري في

= للوجود الذهني، وأما المنكرون منهم له يفسرون العلم بأنه تعلق بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية ذات إضافة. هذا باختصار، والتفصيل في المطولات والحواشي، كحاشية العطار على الخبيصي: ٦٠.

(١) في الأصل «نسبة»، والمثبت س ونسخة اللكهنوي المطبوعة (١٢).

(٢) كذا في نسخة اللكهنوي (١٣)، وفي الأصل وس «دون نفس النفس» بعد قوله «والآلات».

(٣) في الأصل واللكهنوي لا يوجد «تلك الصورة»، والمثبت س.

(٤) كذا في الأصل، وفي س ونسخة اللكهنوي المطبوعة (١٣) لا يوجد «الشيء».

(٥) كذا في الأصل واللكهنوي، وفي س لا يوجد «تلك الصورة».

(٦) كذا في الأصل، وفي نسخة اللكهنوي المطبوعة (١٣) «شأنه» بدل «نفسه»، بينما في س لا يوجد هذا ولا ذاك. وفي نقل العطار في حاشية الخبيصي (٢٩): «.. تعالى شأنه بذاته...».

المطلق، وإن لم يجر في كل نوع منه، على أنه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية إليه، مع أن التعميم أنسب بقواعد الفن.

(**إِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيقٌ**[1])، عدل المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2] عن العبارة المشهورة، وهي «إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة»؛ لأنه يدخل فيها التخييل؛ فإنه إدراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وكذلك الشك والوهم؛ ضرورة أن المدرَك في جانب الوهم هو الوقوع أو اللاوقوع، إلا أن تلك الإدراكات ليست على وجه الإذعان والتسليم، بل على سبيل التخييل والتجويز[3].

وفي هذا إشارة إلى تحقيق المرام[4] في هذا المقام، وهو: أن التصديق نوع آخر من الإدراك، مغاير للتصور مغايرة ذاتية [فقط][5]، لا باعتبار المتعلق؛

---

(١) المشهور في كلامهم أن التصديق إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وفي عدول المصنف عنه ميزات، اثنتان منها ذكرهما الخبيصي في شرحه (٣٦، ٣٧)، وواحدةٌ الدوانيُّ هنا، واثنتان أخريان مير محمد زاهد الهروي، كما ذكره العطار في حاشية الخبيصي.

(٢) كذا نسخة اللكهنوي المطبوعة (١٤)، وفي الأصل وس لا يوجد «المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ».

(٣) فالإذعان هو التصديق عند أهل هذا الفن، سواء كان راجحا، وهو الظن، أو جازما غير مطابق، وهو الجهل المركب، أو مطابقا بكلا قسميه ـ الغير القابل للتغير، وهو اليقين، والقابل له وهو التقليد ـ فكل من الظن والجهل المركب واليقين والتقليد تصديق عند المناطقة؛ لأن مناط النظر فيه عندهم إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها على وجه الجزم أو الظن، وهو شامل لما ذكر، وأما على وجه الشك والوهم فلا؛ لعدم الجزم فيه. وأما المتكلمون فلكون العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل لا يعدون الظن والجهل المركب والتقليد من العلم، بل هي مقابلة له. راجع حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي على التهذيب: ٣٠، ٣١.

(٤) كذا في نسخة اللكهنوي المطبوعة (١٤)، وفي الأصل وس «الأمر» بدل «المرام»، ويوافقهما نقل العطار في حاشية الخبيصي (٣٦).

(٥) كذا في س، وما بين [ ] ليس في الأصل ولا في اللكهنوي وكذا نقل العطار، والظاهر أن إثباته متعين هنا.

كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان[1]. وأن التصور يتعلق أيضا بما يتعلق به التصديق، أعني أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة؛ إذ لا حجر فيه[2]، فيتعلق بكل شيء[3].

(وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ)، سواء لم يكن إدراكا للنسبة أصلا، كتصور الأطراف، أو إدراكا لها لا على وجه الإذعان، إما بأن لا تقبل تلك النسبة تعلق الإذعان، كالنسبة التقييدية والإنشائية[4]، أو بأن تكون قابلة له، لكن لم يحصل الإذعان بها، كما في الصور الأُول المذكورة[5].

٤/ب

تقسيم كل من التصور والتصديق إلى البديهي والنظري

(وَيَقْتَسِمَانِ[6] بِالضَّرُورَةِ)، أي/ يأخذ كلٌّ من التصور والتصديق قسما من

---

(١) كذا في الأصل وفي س، وكذا في نقل العطار، بينما الذي في نسخة اللكهنوي (١٣): «كما يشهد به الوجدان السليم».

(٢) كذا في نسخة اللكهنوي (١٤)، وفي الأصل: «فلا حجر فيه»، وفي س «ولا حجر فيه»، ويوافقه نقل العطار في حاشية الخبيصي (٣٦).

(٣) بخلاف التصديق؛ فإنه لا يتعلق إلا بوقوع النسبة أو لاوقوعها. راجع هامش الأصل، وكذا حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٢/٢٦٧. ونقل العطار في حاشية الخبيصي (٣٦، ٣٧) عن مير أبي الفتوح: «اختلفوا في أن التصديق يمتاز عن التصور باعتبار المتعلق أو لا؟ فمنهم من قال: إن التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق، من وقوع النسبة أو لاوقوعها، بل إنما يتعلق بغيره من النسبة وأطرافها، فالتصديق عندهم إدراك متعلق بوقوع النسبة أو لاوقوعها مطلقا، والتصور إدراك متعلق بغير ذلك، فيكون بينهما امتياز باعتبار المتعلق أيضا، ومنهم من قال: لا حجر في التصور، بل يتعلق بما يتعلق به التصديق وغيره من الأشياء، فلا امتياز بينهما إلا بحسب الذات واللوازم، كاحتمال الصدق والكذب دون المتعلق، وهذا هو الحق عند المحققين».

(٤) كذا في س ونسخة اللكهنوي (١٥)، وفي الأصل: «كما في التقييديات والإنشائية».

(٥) «من التخييل والشك والوهم». (من بين سطور نسخة اللكهنوي). وفي س واللكهنوي لا يوجد «الأول»، وأثبته من الأصل.

(٦) ويبدو أن الطوسي في التجريد (٢/٧٧٤) هو أول من استعمل هذه الصيغة (يقتسمان)=



الضرورة، أي الضروري، والاكتساب، أي المكتسب بالنظر[1] بالضرورة. **يعني** أن انقسامَ كلٍّ من التصور والتصديق إلى الضروري والنظري بديهيٌّ؛ **فإن** كل عاقل يجد من نفسه أنه يحصل له بعضٌ من التصورات[2] والتصديقات، كتصور الحرارة والبرودة، والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء، من غير نظر واكتساب، ويحصل له بعضٌ آخرُ منهما، كتصور الْمَلَك والجِنِّ، والتصديق بأن العالم

= في هذا المقام، إلا أن شارحه الإصفهاني ـ وكذلك الدواني هنا ـ لم يتعرض للإشكالية التي تعرض لها اليزدي في شرح التهذيب كما سنشير إليه في الهامش التالي، بل حمله الإصفهاني على معنى «ينقسم»، وهذا غريب. ومحققه أشار إلى وجود نسخة للتجريد، فيها «يُقَسِّمَان»، فالإشكال باق، وفي أخرى «ينقسمان»، فهو يقتضي حرف «إلى» ولا توجد، إلا أن يجاب بأن الجر بنزع الخافض، وفيه ما فيه، فتدبر. وأما متن التهذيب فكما أثبته في شرح كل من اليزدي والدواني، وأما في شرح الخبيصي ففيه «وينقسمان بالضرورة إلى الضرورة والاكتساب بالنظر»، ولله در العلامة العطار، وقد تنبه لهذا الاختلاف ونبه على الفرق الناشئ عنه، كما سأشير إليه في الهامش التالي.

(١) قال اليزدي هنا: «المذكور في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر، ويعلم انقسام كل من التصور والتصديق إلى الضروري والكسبي ضمنا وكناية، وهي أبلغ وأحسن من الصريح». ويظهر لي أن هذا الحل مما تفرد به اليزدي، ولم يشر إليه الدواني. وأما توضيح هذه الإشكالية فقد قال العطار فيه (حاشيته على شرح الخبيصي على التهذيب: ٤٩)، بعد أن أشار إلى اختلاف نسخ المتن، كما رأينا في التعليق السابق: «ويرد على هذا الاحتمال ـ يعني احتمال «يَقْتَسِمَانِ» بدل «ينقسمان» ـ اقتضاؤُه تقسيمَ الضروري والنظري إلى تصور وتصديق؛ لأن المعنى حينئذ يُقَسِّم التصورُ والتصديقُ الضروريَّ والمكتسبَ، أي يحصِّل كل منهما قسما من الضروري والمكتسب، فيكون كل من الضروري والمكتسب مَقْسِمًا، والمفروض خلافه، وهو أن المقْسِم هو التصور والتصديق، لا أنهما قسمان»، والغريب أن العطار لم يأت بجواب على هذا الورود، بل تركه هكذا، والغالب على ظني ـ من خلال تتبع كتبه ـ أنه لم يطلع على شرح اليزدي هذا، ولو اطلع عليه لأشار إلى هذا الجواب، هذا، وقد أبدى العطار وجه قراءته على صيغة المجهول أيضا، فيقرأ «يُقْتَسَمَانِ»، فانظر في حاشيته للتفصيل.

(٢) كذا في الأصل، وفي س واللكهنوي: «بعض التصورات».



حادث بالنظر والاكتساب.

دعوى البداهة أسلم من الاستدلال على التقسيم المذكور، واعتراض بحر العلوم عليه

وهذا الطريق، أعني الإحالة إلى البداهة أسلم من تكلف الاستدلال عليه، بأنه لو كان الكلُّ من كل منهما نظريا لدار أو تسلسل، أو بديهيا لَما احتجْنا في شيء منهما إلى الفكر؛ فإنه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور[1]، ثم على حدوث النفس، على ما هو المشهور، لا يتم إلا بدعوى البديهة في مقدمات الدليل وأطرافها، وذلك كافٍ في نفي كسبية الكل، فلا حاجة إلى الدليل عليه، ثم لا بد من دعوى البديهة في ثبوت الاحتياج إلى الفكر، وذلك بعينه دعوى البديهة في عدم بداهة الكل. فظهر أن الاستدلال يؤول بالآخرة[2] إلى دعوى البديهة في المطلوب، فَلْيُكْتَفَ به أولا، فافهم ذلك؛ فإنه مما لا تجده لغيرنا، وانظمه في سلك نظائره المنثورة في هذه الحواشي[3].

تحقيق تعريف الضروري والنظري

(الضَّرُورَةَ وَالِاكْتِسَابَ بِالنَّظْرِ)، المشهور في تعريف الضروري والنظري «ما يتوقف حصوله على النظر، وما لا يتوقف عليه»[4]، ويرد عليه أن ما من

(١) انظر لإبطال إمكان اكتساب التصديق من التصور سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٢٠٢.

(٢) كذا في الأصل واللكهنوي، وفي س «بالآخرة يؤول».

(٣) إلا أن محقق الهند العلامة بحر العلوم لم يرتض كلام الدواني هذا، الذي تابعه عليه الملا اليزدي أيضا؛ حيث اعترض عليه في شرح السلم (ص: ٢٠٥، ٢٠٦) مدافعا عن صنيع العلامة محب الله البهاري، صاحب السلم ـ وهو صنيع القوم ـ وقال: «ولا يخفى عليك أن البديهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان، فرب قضية إذا عبر موضوعها بعنوان تصير نظرية، وإذا عبر بعنوان آخر تصير بديهية، فيجوز أن يكون إذا لوحظ إلى المقدمات أنفسها يحكم ببداهتها بديهة، وإذا لوحظ بعنوان بعض التصديقات والتصورات يكون بداهتها نظرية، فلا أول. نعم، لو استدل أولا بأن هذه المقدمات وأطرافها ضرورية، فبعض التصورات أو التصديقات ضرورة لكفى وخف المؤنة، لكن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر. والحق أن هذا كله جدل، والمطلوب ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال».

(٤) هذا لَفٌّ ونشرٌ غير مُرَتَّبٌ، ولو عكَسَ كان أولى.

تصور وتصديق إلا ويمكن حصوله بلا نظر، بل بالحدس؛ لأن صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس. ولا يمكن الجواب عنه بأنها تكون بديهية بالنسبة إليه، ونظرية بالنسبة إلى غيره؛ إذ حصول تلك القوة لكل فرد ممكن، فلا يتوقف حصوله بالنسبة إليه على الفكر؛ إذ التوقف أن لا يمكن حصول الشيء النظري إلا بعد حصول شيء آخر[١].

والجواب أنا لا نسلم أن التوقف ما ذكرتم؛ فإنهم جوَّزوا تعدُّدَ العلل المستقلة للمعلول الشخصي على سبيل التبادل، بأن يكون هناك علتان، يمكن/ [١/٥] حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداءً، ثم إذا وجد بإحدى العلتين[٢] لا يمكن حدوثه بالعلة الأخرى، ولا شك أنه يمكن حصول المعلول بدون كل منهما؛ لإمكان وجود الأخرى، فلو كان التوقف ما ذكرتم لم يكن شيء منهما علة له؛ إذ العلة هي ما يتوقف عليه الشيء[٣]، [هذا خلف][٤]، بل التوقف هو الأمر المصَحِّحُ لدخول الفاء، وهو الاستتباع. ولا شك أنه يصح في الصورة المذكورة أن يقال: تحققتْ تلك العلةُ فتحقَّقَ المعلولُ، وكذا إذا حصل علم بالكسب يصح أن يقال: حصل الكسب فوجد العلم، وإن أمكن حصول ذلك العلم بغير هذا الطريق.

سلمنا ذلك، لكن لا نسلم إمكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب؛ فإن العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس بالشخص. ومن عرَّفهما[٥] بـ«ما يحتاج في تحصيله إلى نظر وفكر، وما لا يحتاج فيه إليه»

---

(١) كذا في الأصل، وفي اللكهنوي: «إذ التوقف أن لا يمكن حصول الشيء إلا بعد شيء آخر»، وفي س «.. إلا بعد الآخر».

(٢) في الأصل «ثم إذا وجدت إحدى العلتين»، والمثبت س واللكهنوي.

(٣) كذا في الأصل واللكهنوي، وفي س: «المعلول» بدل «الشيء».

(٤) ما بين [ ] لا يوجد في الأصل، وهو في س واللكهنوي.

(٥) أي النظري والبديهي.

فالأمر أهون عليه؛ فإن الفاقد للقوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه أنه يحتاج في تحصيل المطالب كلها[1] إلى الفكر قطعا. وكأن هذا المعنى هو مراد من عرَّفهما بالتوقف وعدمه. ومن هذا البحث[2] يعلم أن النظرية والبديهية تختلفان باختلاف الأشخاص والأوقات، فتأمل[3].

---

(١) في الأصل «في تحصيل المطلوب»، وفي س «في تحصيل المطالب»، والمثبت اللكهنوي.

(٢) أي بحث الجواب بعد التسليم، حاشية اللكهنوي: ١٩.

(٣) انظر أيضا حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٢/٢٦٩، قال بحر العلوم في شرح السلم (ص: ١٩٤، ١٩٥): «قال ـ أي المحب البهاري ـ في «الحاشية»: البديهة والنظرية صفة العلم بل الحادث، ومن ثمت جوزوا لصاحب القوة القدسية أن النظريات بأسرها تصورية ضرورية عنده، فلا يرد بأن شيئا يكون نظريا عند شخص، وبديهيا عند آخر، فلا معنى للتوقف.

وجه الدفع: أن علم كل واحد مغاير لعلم آخر بالشخص، فيجوز أن يتوقف أحدهما دون الآخر. وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف، فتدبر.

اعلم: أن هذا مبني على أن المكتسب بالذات العلم. وقد ذهب المحققون، ومنهم السيد قدس سره الشريف، إلى أن المكتسب بالذات المعلوم، وهو ظاهر عند من يراجع إلى وجدانه؛ فإن المقصود من التحديد ـ مثلا ـ هو حصول كنه الإنسان بأي شخص من أشخاص العلم كان، فحينئذ لا جواب إلا الأخير.

وتفصيله: أنه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي، بل الأمر المصَحِّحُ لدخول الفاء، وإن أمكن حصوله بدونه، واستند البعض لشيوع استعمال التوقف بهذا المعنى في كلامهم؛ فإنهم جوزوا تبادل العلة المستقلة على معلول واحد شخصي، مع إطلاق لفظ التوقف فيها، مع إمكان وجود المعلول بدون كل واحد منها، وليس الجواب موقوفا على هذا كما ظن؛ فإن هذا غلط فاحش، وقال هذا الظان الجليل في الجواب: إن المراد في تعريف الكسبي من الحصول مطلق الحصول، وفي تعريف الضروري الحصول المطلق، فالنظري ما يتوقف حصول في الجملة على النظر، والضروري ما لا يتوقف جميع أنحاء حصولاته على النظر، فما يحصل لواحد بالنظر يكون نظريا دائما، وإن حصل لآخر بلا نظر، وإنما الضروري ما يحصل لكل واحد من غير نظر، ولا يخفى ما فيه؛ إذ لو كان هو المصطلح من عند نفسه فلا مشاحة، لكن الإشكال باق على ما هو مقرر عند القوم. وإن زعم أن مراد القوم هو=

تعريف النظر

(وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ)، لما كانت معرفة القسم الثاني[1]، بل القسمين موقوفة على معرفة النظر عرَّفه. والملاحظة هي توجُّهُ النفس نحوَ المعلوم، كما يظهر لك إذا حصل فيك صورة الشيء، والتفَتَّ إليه بها، وربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء، بأن تجعل تلك الصورة آلة لملاحظة غير ذلك الشيء، كما في معاني الحروف وغيرها.

فالنظر هو توجه النفس والتفاتها إلى المعقول، أي إلى ما حصل صورته في العقل؛ لتحصيل أمر مجهول، تصورا كان المعقول والمجهول أو تصديقا، واحدا كان التصور، كما في الحد بالفصل وحدَه، والرسمِ بالخاصة وحدَها، أو كثيرا، كما في غيرهما.

واعلم: أن النظر والفكر كالمترادفين، على ما قاله ناقد «المحصل»[2]، والمشهور في تعريفهما «ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول»، وأُورِد عليه

= هذا كما هو ظاهر كلامه فباطل، وإلا لم يتم الدليل الآتي، ولا يستقيم قولهم: مبادئ البرهان يجب أن يكون ضرورية أو منتهية إليها، ولكان أكثر المصادرات الهندسية نظرية، إلى غير ذلك من المفاسد، كما لا يخفى على المتدرب».

وقد عرفت فيه موافقته للدواني على أن بيان معنى التوقف، وعدم موافقته على ما استند إليه في ذلك.

(١) وهو النظري.

(٢) المحصل للإمام فخر الدين الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، شرحه عدد من العلماء، منهم النصير الطوسي - هو: أبو جعفر، محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي الطوسي، الملقب بنصير الدين الطوسي، ولد بطوس عام ٥٩٧هـ/١٢٠١م، فيلسوف منطقي رياضي، إمامي العقيدة على الأرجح، له: شرح الإشارات، والتجريدُ، ونقدُ التنزيل وغيرها، مات ببغداد عام ٦٧٢هـ/١٢٧٤م - وسماه تلخيص المحصل، إلا أنه ليس تلخيصا له، بل هو نقد له، كما يصفه المحققون، كالدواني هنا، وكذا السيد الشريف وغيرهما. راجع كشف الظنون لحاجي خليفة: ٢/١٦١٤. وانظر لما قاله الطوسي في نقد المحصل: ٢٤.

٥/ب

بأنه يخرج منه التعريفُ[١]/ بالمفرد، كالفصل وحدَه، والخاصة وحدَها.

والجواب بأن المعرف يجب أن يكون معلوما بوجهٍ مَّا، فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد، أو بأن التعريف بالمفرد إنما يكون بالمشتقات، وهي مركبة، من حيث اشتمالها على الذات والصفات، أو من حيث إنها أعم بحسب المفهوم، فلا بد من قرينة مخصصة، فالتعريف بالمركب من معنى المشتق والقرينة، أو [بما قال الشيخ][٢] بأن التعريف به نَدَرٌ خِدَاجٌ[٣] **لا يتم بعضه**، وبعضُه يفضي إلى نوع تكلف، فلذلك عدل المصنف إلى هذا التعريف؛ لشموله جميع أفراد النظر بلا كلفة، سواء كان بالمفرد أو بالمركب، معلوما كان أو مظنونا أو مجهولا بالجهل المركب[٤].

ثم اعلم: أن المراد بالملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصدا، كما نبه عليه السياق، سيما وقد قيده بالغاية، فلا ينتقض بتعقل المبادئ المرتبة دفعة بالحدس؛ لأنه ليس بقصد النفس واختيارها، بل يسنح لها بغير اختيارها، إما عقيب شوق أو تعب أو بدونهما، فافهم[٥].

احتمال الخطأ في الفكر والاحتياج إلى قانون عاصم عنه

(وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَأُ[٦] فَاحْتِيجَ إِلَى قَانُونٍ يَعْصِمُ عَنْهُ، وَهُوَ الْمَنْطِقُ)، أي

---

(١) كذا في نسخة اللكهنوي (٢١)، وفي الأصل: «يخرج عن التعريف».

(٢) ما بين [ ] ليس في الأصل ولا في س، وهو في نسخة اللكهنوي. والشيخ هو: أبو علي، الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، ولد على مقربة من «بخارى»، عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م، وتوفي عام ٤٢٨هـ/١٠٣٧م. له: الشفاء، الإشارات والتنبيهات، وغيرهما. انظر تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي: ٥٢ ـ ٧٢.

(٣) أي أن التعريف بالمفرد قليل ناقص.

(٤) راجع الدسوقي على الخبيصي: ٥٥، ٥٦، والعطار عليه: ٥٧.

(٥) هذه الفقرة نقلها العطار في حاشية الخبيصي (٥٧) عن الشارح ببعض اختلاف.

(٦) وهذا الكلام مشعر بوقوع الخطأ في التصورات أيضا، وإن لم يذكر الشارح مثالا له،=

قد يقع فيه الخطأ، كما نشاهده منا ومن غيرنا؛ إذ لولاه لما تناقض النتائج التي تتأدى إليها الأفكار، فاحتيج إلى قانون، أي قاعدة كلية، يستنبط منها أحكام الجزئيات، يعصم ذلك القانون الذهن[1] عن الخطإ إذا رُوعِي. فهذا تقرير وافٍ، لا حاجة فيه إلى إثبات عدم كفاية الفطرة الإنسانية في التمييز بين الصواب والخطإ؛ إذ وقوع الخطإ في الفكر كافٍ في استلزام الاحتياج إلى العاصم، على أنه لو كفَتْ لم يقع الخطأ وقوعا شائعا، حسبما يدل عليه لفظة «قد» التحقيقية، والهيئةُ الاستقبالية الاستمرارية. وطوى حديث نظرية المنطق وبديهيته؛ إذ لا حاجة إليه في بيان الحاجة.

= إلا أن السيد قال في شرح المواقف: لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا؛ فإنا إذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان، فتلك الصورة صورة للإنسان، وعِلم تصوري به، والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له، موجودا كان أو معدوما، ممكنا كان أو ممتنعا، وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات، وقال الخيالي في حاشية النسفية (٢٤): «هذا هو المشهور بين الجمهور، ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه، والمتصوَّر في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته». قال عبد الحكيم في حواشيه: «حاصله: أن كون تلك الصورة تصورَ وإدراك الإنسان موقوف على أن يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه؛ حتى يكون العلم بالشبح من وجه الإنسانية عين العلم بالإنسان الذي هو وجهه، لكن الفرق ثابت؛ فإن معنى العلم بالوجه هو أن يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه، فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته، ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه أن يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته. فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء، فالعلم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالإنسان، وإن كان مطابقا، لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا، والمقصود في المثال المذكور هو هذا؛ إذ المتصور هو الشبح، والصورة الإنسانية آلة ملاحظته».

(١) في س لا يوجد «الذهن»، والمثبت الأصل واللكهنوي.



فإن قلت: وقوع الخطإ بالفعل إنما يستلزم الاحتياج إلى معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الجزئي، لا على الوجه الكلي؛ فإنه ما لم تُعرَف الطرق الجزئية لا يحصل التمييز بين الخطإ والصواب، [فقد ثبت الاحتياج/ إلى جزئيات المنطق[1]، لا إليه، فلا يتم التقريب[2]][3]، ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول: إنما يثبت الاحتياج إلى معرفتها إما على الوجه الكلي، أو على الوجه الجزئي، فقد ثبت الاحتياج إلى الأعم من المنطق، لا إليه، فلا يتم التقريب[4]؟

١/٦

قلت: وقوع الخطإ في الفكر[5] بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد، وقد بُيِّن[6] أن العلم اليقيني بالجزئيات النظرية إنما يحصل من الكليات، فقد ثبت الاحتياج إلى قانون في اكتساب المطلوب في الجملة، ولا نعني بالاحتياج ههنا إلا هذا القدر. وفيه نظر، وله جواب.

* * *

(١) كذا في الأصل وس، وفي اللكهنوي: «إلى الأعم من المنطق»، بدل «إلى جزئيات المنطق».

(٢) في الأصل «التفريع»، والمثبت س، وهو الصواب، والتقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب كما ذكرناه قبلا.

(٣) ما بين [ ] ليس في اللكهنوي، وأثبته من الأصل وس. .

(٤) في الأصل «التفريع»، والمثبت س.

(٥) في الأصل «التفريع»، والمثبت س، وهو الصواب، والتقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب كما ذكرناه قبلا.

(٦) لا يوجد في الأصل واللكهنوي «في الفكر»، وأثبته من س.



[الْأَمْرُ الثَّانِي: بَيَانُ مَوْضُوعِ الْمَنْطِقِ[1]]

بيان المراد بالموضوع لكل علم

(وَمَوْضُوعُهُ)، موضوع العلم[2] ما يُبْحَثُ فيه عن أعراضه الذاتية، أي يرجع البحث فيه إليها، وهي الخارج المحمول الذي يلحق الشيءَ لذاته، أو لما يساويه، على ما ذكره المتأخرون. وذلك البحث إما بأن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسألة، ويُثْبَتَ له ما هو عرض ذاتي له، كالجسم الطبيعي في قولهم «كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي»، أو بأن يجعل نوعه موضوع المسألة، ويثبت له ما هو عرض ذاتي له، كالحيوان في قولهم «كل حيوان فله قوة اللمس»، والفلك في قولهم «كل فلك لا يقبل الخرق والالتئام»، أو يثبت له ما يعرضه لأمر أعم منه، بشرط أن لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم، كما صرح به ناقد «التنزيل»[3]، كقول الفقهاء «كل مسكر حرام»، أو بأن يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسألة، ويثبت له العرض الذاتي له، أو ما يلحقه لأمر أعم، بالشرط المذكور، كقولهم «كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد أن يسكن بينهما».

---

(١) انظر لهذا المبحث: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/١٥٠ ـ ١٧٣، البصائر النصيرية للساوي: ٢٩، ٣٠، المطالع مع شرح القطب: ١٤ ـ ١٩، السعدية: ١١٣ ـ ١١٨، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٧١ ـ ٨٢، شرح بحر العلوم على السلم: ٢١٢ ـ ٢١٨.

(٢) كذا في الأصل وس، وفي اللكهنوي: «موضوع كل علم».

(٣) كذا في س ونسخة اللكهنوي، ويوافقه صنيع اليزدي في شرحه، وفي الأصل: «ناقد المحصل»، ولا فرق في المعنى؛ إذ يراد بهما جميعا النصير الطوسي، وأما المسألة المشار إليها هنا فلم أجدها في نقد المحصل، وأما التنزيل هو تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار في المنطق والحكمة لأثير الدين الأبهري، وللطوسي نقده المسمى «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار»، أشار محقق تسديد القواعد (١/٣٣) إلى أنه طبع في إيران محققا، وليس عندي منه نسخة للأسف.

فقولهم «ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية» مجمَل، تفصيله ما ذكرناه[١]؛ إذ لا ريب في أنه يبحث في العلوم عن الأحوال المختصة بأنواع موضوع العلم كما مر، بل ما من علم إلا وقد يوجد فيه ذلك، كما يظهر لمن تتبع. وقد نص الشيخ في «الشفاء» بعدما عرَّف موضوع الصناعة بما يبحث فيها عن الأحوال المنسوبة إليه، والعوارض الذاتية له على أن المسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع أو لأنواعه أو لعوارضه، ويمكن أن/ يكون قوله «عن الأحوال المنسوبة إليه» إشارة إلى المحمولات التي ليست أعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم، كما مر تفصيله.

وأما تعريف المتأخرين حيث لم يأخذوا فيه إلا الأعراض الذاتية للموضوع فإما محمول على المسامحة؛ اعتمادا على ما يفصل في مقامه، أو مبني على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرق بين موضوعهما، فيكون محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد، مثلا: امتناع الخرق مع المحمولات التي تقابله إذا أخذ على وجه الترديد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي؛ فإنه لا يخلو عن أحدهما.

فإن قلت: لا حاجة إلى ذلك؛ إذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع أفراد الموضوع، إما على سبيل الانفراد، أو على سبيل التقابل، وكل من محمولات المسائل مع مقابلاتها، أعني محمولات المسائل الأخر شامل لجميع أفراد موضوع العلم، فيكون عرضا ذاتيا له؟

قلت: قد صرح الشيخ وغيره بأن ما يلحق الشيءَ لأمر أخص، وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه إلى أن يصير نوعا معينا متهيأ لقبوله ليس عرضا ذاتيا له.

(١) هذا التفصيل الذي ذكره الشارح نقله عنه العلامة بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٥٩٧، ٥٩٨) موافقا له.



فإن قلت: لم يجعله الشيخ خارجا عن العرض الذاتي مطلقا، كيف وقد مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، مع أنه قد حقق هو وغيره أن المستقيم والمنحني مختلفان نوعا[1]، وكذا الزوج والفرد، بل إنما أخرجه عن القسم المختص على الإطلاق؛ حيث قال [في الفصل الرابع من المقالة الثانية من «الشفاء»][2]: والقسمة المستوفاة الأولية إما أن تكون بفصول، وإما أن تكون بعوارض، هي للجنس أيضا أولية، مثل قولنا «كل كَمٍّ إما مساو أو غير مساو»، وقولنا «كل جسم إما متحرك أو ساكن»، وإما بعوارض لا تكون للجنس أولية، وإن كانت القسمة بها[3] أولية، وذلك إذا كانت العوارض إنما تعرض للجنس إذا صار نوعا معينا، مثل قولنا «كل عدد إما زوج أو فرد»، فالزوج والفرد ليس بعرض للعدد أولا، بل ما لم يصر[4] العدد نوعا معينا[5] لم يكن زوجا أو فردا؛ لأن الزوج/ والفرد عوارض لازمة لأنواعه.

وكذلك قسمة الحيوان إلى الضاحك وغير الضاحك؛ لأن هذه العوارض تعرض للإنسان وغيره بعد أن قامت طبائعها النوعية، ولا يكفي طبيعة الجنس في أن يعرضها شيء من هذه العوارض، فهي من حيث القسمة أولية للجنس، وأما بذواتها فليست أولية.

قلت: هذا الكلام من الشيخ تصريح بأن عد الشامل على سبيل التقابل من الأعراض الذاتية مسامحة، وأن العرض الذاتي ههنا بالحقيقة هو القسمة، لا كل واحد من القسمين، ولا شك أن البحث لم يقع صريحا في شيء من المسائل

(١) «نوعا» غير موجود في الأصل، وأثبته من س ونسخة اللكهنوي.
(٢) ما بين [ ] غير موجود في س، وأثبته من الأصل ونسخة اللكهنوي.
(٣) كذا في س ونسخة اللكهنوي، وفي الأصل «إليها» بدل «بها».
(٤) في نسخة اللكهنوي «فما لم يصر»، والمثبت من الأصل وس.
(٥) كذا في نسخة اللكهنوي، وفي الأصل «معلوما» بدل «معينا».

عن المفهوم الْمُرَدَّد بين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة، فلا بد من أن يصار إلى ما ذكرنا.

وأيضا قد شرط الشيخ[1] في الشامل على سبيل التقابل أن لا يخلو الموضوع عنه وعن مقابله، بحسب المضادة أو بحسب العدم الذي يقابله خصوصا، مثل الخط بالنسبة إلى الاستقامة والانحناء، والعدد بالنسبة إلى الفردية والزوجية؛ حيث قال وما لا يخلو الموضوع عنه لا إلى مقابل مثله بل إلى سلب فقط فهو عرض غريب.

وحاصل كلامه: أنه لا بد أن يكون مع ضده أو عدمه شاملا لجميع أفراد الموضوع، وتلك المحمولات ربما لا يكون بينها تقابل التضاد ولا العدمِ والملكة، كما في الأحوال المخصوصة بأنواع الجسم الطبيعي من الأفلاك والمعادن والنباتات والحيوانات؛ إذ المراد بالتضاد ههنا التضاد الحقيقي، والذي[2] يدل عليه أنه قال القسمة الأولية بالأعراض الذاتية قد تكون بتقابل، كقولنا «كل خط إما مستقيم، وإما منحن»، و«كل عدد إما زوج وإما فرد»، وقد يكون بغير تقابل، كقولنا «إن من الحيوان ما هو سابح، ومنه ما هو ماش، ومنه ما هو زاحف، ومنه ما هو طائر»، فقد جعل القسمة الأخيرة لا على التقابل مع تحقق التضاد المشهور بين الأقسام.

ولقد أشبعنا الكلام، وقد بقي بعدُ دقائق في هذا المرام، تركناها لضيق المقام، وإنما اتبعنا أثر قول الشيخ تنزلا إلى مدارك الصُّحُفِيَّة[3] الجهال،

---

(١) جواب ثان عن قوله: فإن قلت لا حاجة إلخ.

(٢) كذا في نسخة اللكهنوي، وفي س والأصل لا يوجد «والذي».

(٣) نسبة إلى الصحف بمعنى الكتب، يعني بهم الجامدين على ما في الكتب الحرفيون أو النصيون في عرف المعاصرين، ثم فيه تعريض بمعاصره صدر الدين الشيرازي، كما في هامش نسخة اللكهنوي (٣١).

العارفين الحق بالرجال، وأما المرتفعون عن حضيض النقص إلى ذروة الكمال فيتحلون[1] بنور البصيرة جلية الحال، ولا يلتفتون إلى ما قيل أو يقال.

(الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصْدِيقِيُّ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوَصِّلُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِيٍّ، فَيُسَمَّى مُعَرِّفًا، أَوْ تَصْدِيقِيٍّ، فَيُسَمَّى حُجَّةً). أي/ موضوع المنطق المعلوم التصوري، من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري، والمعلوم التصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصديقي.

وقد خالف المصنف الظاهر[2] المشهور في قصر البحث على الموصل القريب في القسمين؛ حيث قال في الأول «فيسمى معرفا»، وفي الثاني «فيسمى حجة»؛ فإن بحث المنطقي في التصورات والتصديقات لا يختص بالموصل القريب الذي هو المعرف والحجة، بل يبحث عن الإيصال البعيد فيهما، والأبعد في التصديقات.

ولعل ذلك تصرف منه بضم النشر وإرجاع جميع المباحث إلى الموصل القريب؛ حتى يكون قولهم «الجنس كذا» في قوة قولنا: «إن الحد يتألف من الأمر الذي هو كذا»، أو «المعرف جزؤه كذا»، وقس عليه حال القضايا؛ إذ لا شك أنه يحصل بحسب تلك الأحوال أحوال الموصل القريب. ونظير ذلك[3] ما يرتكبه بعض[4] من يجعل موضوع الطب بدن الإنسان في قولهم «الزنجبيل حار» أن معناه بدن الإنسان يسخن بأكل الزنجبيل، فلا يستبعد كثيرا[5].

---

(١) كذا في الأصل، وفي س «يتجلون»، وقال اللكهنوي في حاشيته إن هناك نسختين: بالجيم المعجمة والحاء المهملة.

(٢) في الأصل لا يوجد «الظاهر»، وأثبته من س ونسخة اللكهنوي.

(٣) أي نظير تكلف المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٤) في س واللكهنوي لا يوجد «بعض»، والمثبت من الأصل.

(٥) هنا تنتهي نسخة اللكهنوي المطبوعة. ومن هنا ستكون المقابلة بين النسختين الخطيتين فقط (الأصل، س)، كما ذكرت ذلك في قسم الدراسة.

(فَصْلٌ التَّصَوُّرَاتُ)

[مَبْحَثٌ فِي الدَّلَالَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا[١]]

(دَلَالَةُ اللَّفْظِ)، الدلالة هي: كون الشيء[٢] بحيث يعلم[٣] منه شيء آخر[٤]، وإنما تنحصر[٥] ....

---

(١) انظر في هذا المبحث: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ١/١٣٩، ١٤٠، البصائر النصيرية للساوي: ٣٣، منطق التلويحات للشهروردي: ٣، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/١٧٣ ـ ١٩١، المطالع مع شرح القطب: ١٩ ـ ٢٦، السعدية: ١١٨ ـ ١٢٧، السلم مع شرح بحر العلوم: ٢٢٢ ـ ٢٣٠، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٨٢ ـ ١٠٣.

(٢) عبر بلفظ الشيء حتى ينطبق التعريف على أقسام الدلالة كلها.

(٣) عرفها ـ أي الدلالة ـ بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٢٢٦): «كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء آخر»، ولعله عدل عن لفظ «العلم» إلى التصور لما يرد عليه من أن العلم يلزمه أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار؛ لامتناع علم المعلوم، ومن هنا فسره السيد في حواشي المطالع بأن المراد بالعلم في كلامهم مجرد الالتفات والتوجه. راجع عبد الحكيم على السيد على الشمسية: ١/١٧٥، والعطار على الخبيصي: ٨٧.

(٤) هذه هي الدلالة عند أهل هذا الفن، فخرج بها الدلالة المجازية، وأما عند أهل العربية فهي «فهم المعنى من اللفظ المستعمل فيه، فإن كان ذلك المعنى موضوعا له اللفظ فالدلالة مطابقة، أو جزئه فتضمن، أو خارجا عنه فالتزام». راجع شرح السلم لبحر العلوم: ٢٢٧، ٢٢٨.

(٥) أي الدلالة اللفظية، وإلا فإن انحصار مطلق الدلالة في اللفظية وغير اللفظية ليس استقرائيا، بل هو عقلي، كما أشار إليه السيد في حاشية الشمسية (١/١٧٧)، فكان على الشارح أن يصرح بقيد «اللفظية»، حتى يزول الإيهام الواقع لسبب سبق مطلق الدلالة قبله في معرض التعريف. ثم «الحصر إما عقلي، إن كان يجزم العقل به بمجرد ملاحظة القسمة، مع قطع=



بالاستقراء[1] في عقلي، وهو: ما[2] يَجِد العقلُ بين الدال والمدلول علاقةً ذاتية، ينتقل لأجلها منه إليه، كدلالة الأثر على المؤثر، أو أحد أثري المؤثر الواحد على الأثر الآخر، ووضعي، وهو: ما كانت العلاقة بينهما جَعْلَ الجاعل إياه له، وطبعي، وهو: ما كانت العلاقة بينهما إحداثَ الطبيعة الأولَ عند عُروض الثاني، كـ«أح أح»[3] على السعال، وأصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا، وصوت استغاثة العصفور عند القبض عليه؛ فإن الطبيعة تنبعث بإحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني.

فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هي الطبع، كما أنها في الأول هي الوضع، وهي لا تنحصر في اللفظ[4]؛ فإن دلالة الحمرة على الخجل، والصُّفرة على الوجل منها، بل دلالة حركة النبض على المزاج المخصوص[5]. فإن

= النظر عن أمر خارج عنه، وإما استقرائي، إن لم يكن كذلك، وبه نص ـ أي السيد ـ قدس سره في حواشي الشرح العضدي، ومنهم من قسم القسم الثانيَ إلى ما يجزم به العقل بالدليل أو التنبيه، وسماه قطعيا، وإلى ما سواه، وسماه استقرائيا، والحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة، إلا أن لجعل الجاعل مدخلا فيه». عبد الحكيم على السيد على شرح الشمسية: ١/١٧٧.

(١) قال السيد في حاشية شرح الشمسية (١/١٧٧): «لا بالحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات؛ فإن دلالة اللفظ إذا لم تكن مستندة إلى الوضع ولا إلى الطبع لا يلزم أن تكون مستندة إلى العقل قطعا، لكنا إذا استقرينا فلم نجد إلا هذه الأقسام الثلاثة».

(٢) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «وهو ما».

(٣) بفتح الهمزة وضمها والحاء المهملة. حاشية السيد على الشمسية: ١/١٧٦.

(٤) هذا رد على السيد رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث أنكر وجود الطبيعية في غير اللفظية، في «حواشي المطالع» ـ كما في عبد الحكيم على السيد على الشمسية (١/١٧٥) ـ واختار المحب البهاري مذهب الدواني؛ حيث قال في منهيته على السلم (٣٨٥): «أنكر السيد وجود الطبيعية في غير اللفظية، وأثبته المحقق الدواني، وهو الحق»، وانظر أيضا شرح بحر العلوم على السلم: ٢٢٣.

(٥) كذا في الأصل، وفي نقل عبد الحكيم في حاشية السيد على الشمسية (١/١٧٥) هكذا:=

نوقش بأنها من قبيل دلالة الأثر على المؤثر، أو أحد معلولي علة واحدة على الآخر أمكن إجراؤها في «أح أح». وإن فرق بأن الطبيعة تضطر في هذه الصور إلى إصدار هذه الآثار، بخلاف «أح أح» مُنِع عدم الاضطرار أيضا في الثاني، لا سيما عند اشتداد المرض.

1/8 والتحقيق: أنه إن كان المرض المخصوص مستلزما/ للصوت المعين، والمزاجُ المعين للحركة المعينة[1]، والكيفياتُ النفسانية لتلك الألوان[2] استلزاما عقليا كانت لها دلالة عقلية، ولا ينافي ذلك تحقق الدلالة الطبيعية أيضا؛ فإن من لا يعرف الارتباط العقلي بين تلك الدوال ومدلولاتها ينتقل إليها بمجرد ممارسة عادة الطبيعة، ولا شك أن هذه الدلالة ليست عقلية؛ لأنها ليست مستندة إلى العلاقة العقلية، حتى لو فرضنا انتفاءها كانت باقية على حالها. وبالجملة فتحقق الطبيعة في غير اللفظ ظاهر، ومن أمثلته ركض الدابة الأرض بيدها عند مشاهدة الشعير، إلى غير ذلك مما يجده من تتبع.

تقسيم الدلالة إلى مطابقية وتضمنية والتزامية

(عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ مُطَابَقَةٌ)، لم يقل «على جميع ما وضع له مطابقة»؛ تنبيها على أن «التمام» لا يُشْعِرُ بالتركيب؛ لأن مُقَابِلَهُ «النقص»، بخلاف «الجميع»؛ فإن مُقَابِلَهُ «البعض»[3]، **(وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ، وَعَلَى الْخَارِجِ الْتِزَامٌ)**. أقول: حصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقليٌّ؛ فإن اللزوم شرط

= «فإن دلالة الحمرة على الخجل، والصُّفرة على الوجل، وحركة النبض على المزاج المخصوص منها».

(1) أي حركة النبض.

(2) أي الخجل والوجل للحمرة والصفرة.

(3) وأما القيد ـ قيد التمام ـ في حد ذاته فليس ضروريا في التعريف، بل وصفه التاج السبكي في الإبهاج (٥٢٥/٢) بأنه «ليس بجيد»، وحذفه من تعريفه في جمع الجوامع (٢٣٧/١)، قال البعض: إنما ذكره رعاية لحسن التقابل مع الشق الثاني، وهو التضمن. راجع حاشية العطار على الخبيصي: ٨٥، وحاشيته على جمع الجوامع: ٣١٢/١.



لتحقق الدلالة الالتزامية، وليس معتبرا في حدها.

وههنا بحث، وهو: أنه إذا وضع لفظ لمجموع الملزوم واللازم يكون له على اللازم دلالتان: دلالةٌ تضمُّنٍ؛ لكونه جزءَ ما وضع له، والتزاميةٌ؛ لكونه لازما لجزء ما وضع له، ولازم الجزء لازم الكل، مع أنه لا يصدق عليه أنه دلالة على الخارج، ولا يتوهم انتفاء الالتزامية لتحقق العلاقة واللزوم، حتى لو لم يكن جزء من الموضوع له لتحققت هذه الدلالة.

والجواب: أن المعنى أن دلالته على ما لا يعتبر دخوله من حيث هو كذلك التزاميةٌ؛ إذ حاصلُ مؤدَّى التقسيم: أن الدلالة إما لعلاقةِ كونِ المعنى عينَ الموضوع له، وهو المطابقة، أو لا، فإما لعلاقةِ كونِه جزءًا منه، وهو التضمن، أو لا لعلاقةِ الدخول، وهو الالتزام. ومن ههنا يعلم أنه لو قيل: الدلالة الوضعية إما على تمام ما وضع له من تلك الحيثية أو لا، والثاني إما على جزئه من تلك الحيثية أو لا لكان أظهر وأبين[1].

(وَلَا بُدَّ[2] مِنَ اللُّزُومِ، عَقْلًا)، بأن يمتنع عقلا تصورُ الملزوم بدون تصور[3] اللازم، كما بين العَمَى والبَصَر؛ فإن العمى موضوع **لِلْعَدَمِ الْمُقَيَّدِ** بالبصر[4]/، والبصر خارج عنه؛ فإن إسناده إلى البصر شائع، بدون قرينة

(١) سبقه إليه التاج السبكي في الإبهاج (٢/٥٢٦)، وتعرض له العطار أيضا في حاشية الخبيصي بتوسع: ٨٨، ٨٩.

(٢) المتن هكذا في الأصل، وكذا في شرح الخبيصي (٩٥)، والذي في طبعة المطبعة العلوية وفي بعض الطبعات الأخرى لشرح الملا اليزدي «ولا بد فيه».

(٣) في الأصل لا يوجد «تصور»، والمثبت من س.

(٤) ولا يخفى أن العمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، لا يقال: العمى عدم البصر، فيكون البصر جزء المفهوم، فالدلالة تضمنية لا التزامية؛ لأنا نقول ـ والكلام للسيد في حواشي الشمسية (١/١٨٥) تحت قول الشارح «والعدم المضاف إلى البصر يكون البصر=

مجازية[١]، قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، وقال الله تعالى: ﴿وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ [محمد: ٢٣][٢]، إلى غير ذلك من النظائر الشائعة، والأصل الحقيقة، على أن المناقشة في المثال غير مرضية، (أَوْ عُرْفًا)، بأن يمتنع في مجرى العادة تصورُ الملزوم بدونه[٣]، كما

= خارجا عنه» ـ «المضاف إذا أخذ من حيث هو مضاف كانت الإضافة داخلة فيه والمضاف إليه خارجا عنه، وإذا أخذ من حيث ذاته كانت الإضافة أيضا خارجة عنه، ومفهوم العمى هو العدم المضاف إلى البصر من حيث هو مضاف، فتكون الإضافة إلى البصر داخلة في مفهوم العمى، ويكون البصر خارجا عنه»، وحاصله أن التقييد داخل والقيد خارج. وعلق عليه عبد الحكيم (١٨٥/١) قائلا: «في شرح المطالع في أوائل بحث القضايا: فرقٌ بين جزء الشيء وبين جزء مفهومه؛ فإن البصر ليس جزء من العمى، وإلا لم يتحقق إلا بعد تحققه، بل هو جزء مفهومه؛ حيث لم يكن تعقله إلا مضافا إليه، ولا يحد إلا بأن يقرن البصر بالعدم، فيكون أحد جزئي البيان، اهـ. وهو مخالف لما صرح به ههنا».

(١) أي بدون قرينة تدل على أن العمى المسند للبصر مجاز لغوي، بأن يذكر لفظ العمى الموضوع للعدم مع التقييد بالبصر، ويراد مطلق العدم. هذا، ونقض دليله أبو الفتح، راجع للتفصيل العطار على الخبيصي: ٩٦.

(٢) في الأصل وس خطأ في ذكر الآية، ولا أعيد كتابتها هنا؛ حتى لا يتكرر كتابة القرآن خطأ، والمثبت مما نقله العطار على الخبيصي (٩٦) عن شرح الدواني. ثم هذا استدلال الشارح على خروج البصر عن مسمى العمى، ولكن قال عبد الحكيم في حوشي الشمسية (١٨٥/١): «تركُ ذكر البصر معه في نحو قوله تعالى (صم بكم عمي)، وقوله تعالى: (بل هم قوم عمون) يدل على دخول البصر في مفهومه، وذكرُه معه في قوله تعالى: (فإنها لا تعمى الأبصار) يدل على خروجه عنه».

(٣) قال مير زاهد: هذا اللزوم ليس بمعنى امتناع الانفكاك، بل تلاصق واتصال، ينتقل الذهن بسببه من الملزوم إلى اللازم في الجملة، ولو في بعض الأحيان، فكأن الشارح أراد الامتناع في الجملة، وإلا فإن حمل كلامه على ظاهره يخرج كثير من الدلالات المجازية عن الدلالة التضمنية والالتزامية، مع تصريحهم بانحصارها فيهما. راجع العطار على الخبيصي: ٩٨، وأيضا فواتح الرحموت لبحر العلوم: ١٨١/١.

بين الحاتم والجود.

فقد اختار مذهب أهل العربية[1]؛ لأنه لا ريب في فهم هذا المعنى[2]، فإسقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن، والعذرُ[3] بالاختلاف بحسب العادة غير مسموع؛ فإن الوضعية أيضا تختلف باختلاف الأوضاع[4].

(وَتَلْزَمُهُمَا[5] الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا)؛ لأن الدلالة على جزء الموضوع له

---

(١) «أهل» ساقط في الأصل، وثابت في س ونقل العطار على الخبيصي (٩٨)، أي اختار المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ مذهب أهل العربية في كفاية اللزوم العرفي في الدلالة الالتزامية، خلافا لمذهب أهل المنطق. وممن خالف أهلَ العربية التاج السبكي أيضا في جمع الجوامع (٢٣٨/١).

(٢) أي الجود عند إطلاق الحاتم. وفي نقل العطار على الخبيصي (٩٨): «ريبة» بدل «ريب».

(٣) أي للمنطقيين في إسقاطهم له عن درجة الاعتبار.

(٤) ومع ذلك لم يقل أحد بسقوطها عن الاعتبار بهذا الاختلاف. وفي الهامش «وهذا غير مسلم؛ فإن عذرهم بما ذكروا واضح؛ لأنهم لا يعتبرون إلا الأمور الكلية المنضبطة، كما لا يخفى»، والشارح الخبيصي أيضا ممن خالف رأي الشارح؛ حيث قال في شرحه (٩٨): «إن اعتبار اللزوم العرفي خروج عن الفن..»، إلا أن جمعا من الفضلاء وافقوا الدواني في هذا الرأي، منهم المحققون الثلاثة الكبار: البهاري ـ في سلم العلوم، دون مسلم الثبوت ـ ومير زاهد وبحر العلوم، يقول مير زاهد: «لو اعتبر اللزوم العقلي فقط لخرج المجازات والكنايات المعتبرة في المحاورات والمخاطبات، ولا شك أن نظر المنطقي في الألفاظ ليس إلا باعتبار الإفادة والاستفادة، فلا وجه لتجديد اصطلاح بلا ضرورة، مع إفضائه إلى ضيق في الأمر الدلالة؛ لإخراج تلك الدلالات السابقة في الاعتبار عن الاعتبار. لا يقال: الدال عندهم مجموع اللفظ والقرينة، فاللزوم عقلي مطلقا؛ لأنا نقول: ليس للمجموع معنى ملزوم لذلك اللازم، بل ليس له وضع حقيقي أصلا، تأمل». راجع العطار على الخبيصي: ٩٨، وأيضا شرح بحر العلوم على السلم: ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

(٥) اعلم: أن بيان نسب هذه الدلالات له فائدة، قال عبد الحكيم عنه في حواشي الشمسية (١٨٦/١): إنه «من تتمة التعريفات؛ لأنه موجب لمزيد انكشاف الدلالات، فلا يرد أن بيان الاستلزام لا دخل له في الإفادة والاستفادة».

وعلى لازمه فرع لتحقق الموضوع له، فإن استعمل اللفظ فيه بالفعل كانت المطابقة تحقيقية، وإن لم يستعمل فيه قط فلا خفاء في أن له معنى لو استعمل فيه كان دالا عليه بالمطابقة، وهذا هو التقديري. فقد اختار ههنا أيضا كون الدلالة مستلزمة للقصد، وهو مذهب أهل العربية. وفي هذا المقام كلام طويناه على غرة[1]؛ لضيق المقام[2].

---

(١) كذا في س، والغرة تثن في الثوب، وهو هنا كناية عن عدم الكشف والإظهار، وفي الأصل «على غيره».

(٢) لم يتوسع الشارح ولا اليزدي في شرح هذه الغاية ـ ولو تقديرا ـ بينما الخبيصي أهمل شرحها كليا. ونقل العطار عن مير أبي الفتح «أنه يحتمل أن يكون متعلقا بالمطابقة، أي لو كانت المطابقة اللازمة تحقيقية، ولو كانت تقديرية، ويحتمل أن يكون متعلقا باللزوم، أي لو كان اللزوم تحقيقيا، ولو كان تقديريا، فعلى الأول المراد بالمطابقة أعم من التحقيقية والتقديرية، وعلى الثاني اللزوم أعم من التحقيقي والتقديري. وعلى التقديرين تفسير الكلام بأن التضمن والالتزام يستلزمان تقدير المطابقة، كما وقع من بعض الشارحين ليس على ما ينبغي، اهـ. ووجهه بعض حواشيه بأن التفسير بالاستلزام غير اللزوم في قوله «وتلزمهما المطابقة»، فاللزوم من جانب المطابقة، والاستلزام من جانب التضمن والالتزام، والمفسِّر والمفسَّر يجب أن يكونا متحدين، فافهم... ثم قال أبو الفتح: والظاهر أن هذا التعميم إشارة إلى ما ذهب إليه الشيخ من أن الإرادة شرط في الدلالة المطابقية أو في مطلق الدلالة الوضعية، على الاحتمالين المشهورين في تقرير مذهبه، وإلى توجيه لزوم التضمن والالتزام المطابقة على المذهبين. فالمراد بالمطابقة الحقيقية واللزوم الحقيقي حقيقتهما، وبالمطابقة التقديرية دلالة لو أريد مدلولها كانت مطابقة، وباللزوم التقديري لزوم دلالة لو أريد مدلولها كانت التزامية.

وأما ما قيل في توجيه قوله «ولو تقديرا» أنه إشارة إلى حسم سؤال تقديرُه أن لفظ الفعل بدون ذكر الفاعل يدل على الحدث والزمان تضمنا، ولا يدل على معناه الموضوع له مطابقة؛ لتوقفه على ذكر الفاعل، وكذا يدل على فاعلٍ مَّا التزاما بدون دلالة مطابقة. وتقرير الجواب: أن ذكر الفعل بدون ذكر الفاعل وإن لم يدل مطابقة تحقيقا لكنه يدل مطابقة تقديرا، بمعنى أنه يدل مطابقة على تقدير ذكر الفاعل، والمراد بالمطابقة ههنا أعم=

(وَلَا عَكْسَ)، أي المطابقة لا تستلزم شيئا منهما، أما التضمنية فلتحقق البسائط، وأما الالتزام فلجواز[1] أن يكون معنى لا لازم له عقلي ولا عرفي، فإن ادعى الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو قائم، لكن لا يفيد العلم بعدم الاستلزام، بل عدم العلم بالاستلزام. وإن أخذ بمعنى الإمكان الذاتي فيحتاج إلى بيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام.

ولم يتعرض بحال التضمن والالتزام بالاستلزام وعدمه؛ إحالةً إلى فهم المتعلم؛ فإنه كما يجوز بسيط لا لازم له يجوز مركب كذلك، ويجوز أيضا بسيط له لازم، فحال استلزام التضمن الالتزام كحال استلزام المطابقة الالتزام. وأما عدم استلزام الالتزام التضمنَ فمعلوم إذا اعتبر اللزوم العرفي، كما هو رأي المصنف، وأما إذا اشترط العقلي فلا؛ لتوقفه على/ ثبوت بسيط له لازم عقلي[2]، وربما يمنع. 1/9

* * *

= من التحقيقية والتقديرية، ففيه نظر من وجه، الأول: أن هذا الجواب مردود بأنه لو كفى في لزوم المطابقة التضمن والالتزام عدم انفكاكها عنهما على تقدير غير واقع لكان التضمن والالتزام أيضا لازمين للمطابقة؛ لعدم انفكاكهما عنها، على تقدير أن يكون لكل مدلول مطابقي جزء ولازم ذهني، فيكون التضمن والالتزام لازمين ولو تقديرا للمطابقة، اللهم إلا أن يقال: المعتبر تقدير أمر ممكن، وتقدير ذكر الفاعل مع الفعل تقدير أمر ممكن قطعا، بخلاف التقديرين الآخرين». انظر بقية كلامه في حاشية العطار على الخبيصي: ٩٩، ١٠٠.

(١) عبر في التضمن بالتحقق وهنا بالجواز، انظر للفرق بين التعبيرين العطار على الخبيصي: ١٠٢.

(٢) كذا في س، وفي الأصل: «لا لازم عقلي».

[مبحث الإفراد والتركيب وما يتعلق بهما]

تعريف المركب وأقسامه

(وَالْمَوْضُوعُ إِنْ قُصِدَ بِجُزْءٍ مِنْهُ[(١)] الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى[(٢)] فَمُرَكَّبٌ[(٣)]). جرى ههنا على المشهور من ذلك[(٤)]، وأنت خبير بأنه لا حاجة إلى اعتبار القصد ههنا، بعد اعتباره في أصل الدلالة، ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج إليه للتفهيم لا للتتميم[(٥)]. (إِمَّا تَامٌّ)، وهو ما لا يكون السكوت عليه،

---

(١) كذا في الأصل، وفي شرح الخبيصي (١٠٥) أيضا، والذي في بعض طبعات شرح اليزدي «جزئه» بدل «جزء منه».

(٢) كذا في الأصل، وفي شرح الخبيصي (١٠٥) أيضا، والذي في بعض طبعات شرح اليزدي «معناه» بدل «المعنى».

(٣) يلاحظ أن المصنف قدم في مقام التعريف المركبَ على المفرد، وذلك لأن التعريف باعتبار المفهوم، لا باعتبار الذات، ومفهوم المركب وجودي، ومفهوم المفرد عدمي، والأعدام إنما تعرف بملكاتها. وأما في مقام التقسيم فبالعكس، إلا أنه هنا أيضا قدم المركب على المفرد، خلافا لغيره [انظر مثلا سلم العلامة البهاري]، ولعله لرعاية الإيجاز والاختصار. راجع السعدية: ١٣١.

(٤) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «من ذلك».

(٥) انظر منطق الشفاء لابن سينا: ٢٥، هذا، واستشكل السعد هنا قائلا: «أنه إن أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد إلى معانيها تدخل في تعريف المفرد، وتخرج عن تعريف المركب، وإن أريد به أنه إن كان بحيث يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد، فمثل الحيوان الناطق العَلَم يخرج عن حد المفرد، ويدخل في حد المركب؛ لأنه بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق الذين هما جزءا الشخص المسمى به، وذلك عند إطلاقه على الإنسان، وأيا ما كان ينتقض التعريفان جمعا ومنعا» (السعدية: ١٢٨، وانظر أيضا العطار على الخبيصي: ١٠٤). وأجاب عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/١٩٢) بـ«أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد إفادة المعاني الكثيرة؛ فإن الواضع ابتداء إنما وضع الألفاظ لمعانيها متفرقة، والمركب من حيث إنه مركب إنما صار موضوعا بوضع الأجزاء، كما صرح به قدس سره، والاستعمال=



كالسكوت على المسند إليه بدون المسند، أو بالعكس، أو كالسكوت على الأدوات التي هي نواقص الدلالات، كـ«في» و«من»، (خَبَرٌ)، وهو التام الصادق أو الكاذب، (أَوْ إِنْشَاءٌ[1])، وهو التام الذي ليس بصادق ولا كاذب.

(وَإِمَّا نَاقِصٌ)، أي لا يكون تاما، (تَقْيِيدِيٌّ) إن كان الثاني قيدا للأول، وصفا كان أو مضافا إليه أو غيرهما، كقولك «ضرب في الدار» من قولك «ضرب[2] في الدار زيد»، (أَوْ غَيْرُهُ) كـ«في الدار بل زيد»[3].

المفرد وأقسامه

(وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ، وَهُوَ إِنِ اسْتَقَلَّ)، أي في الدلالة، وذلك لكون معناه مستقلا في الملاحظة غير ملحوظ بالتبع، (فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهِ[4] عَلَى أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ[5])، أي الثلاثةِ (كَلِمَةٌ)، المراد بالدلالة بهيئته أن يكون نوع تلك الهيئة موضوعا

= عبارة عن ذكر اللفظ وإرادة المعنى، فعلم أن القصد معتبر في التركيب. ولما كان الإفراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد، وأن التركيب والإفراد لا يجتمعان في اللفظ في حالة واحدة، فلذا اعتبر المتأخرون القصد في تعريفها، وليس مبناه على أن الإرادة معتبرة في الدلالة على ما وهم»، قال العطار (١٠٤): «أشار بقوله «على ما وهم» للرد على الدواني». راجع أيضا شرح الطوسي على الإشارات: ١٤٤، ١٤٥.

(١) كذا في شرح اليزدي وشرح الخبيصي (١٠٥)، والذي في الدواني «وإنشاء» بالواو.

(٢) في الأصل لا يوجد «ضرب»، والمثبت س.

(٣) كذا في الأصل، وفي س: «كفي الدار بل الدار».

(٤) نقل العطار في حاشية الخبيصي (١١٢): «قال المصنف ـ أي السعد ـ دلالة الكلمة على الزمان بالصيغة إنما يصح في لغة العرب، دون لغة العجم؛ فإن قولك «آمد» و«آيد» متحدان في الصيغة مختلفان بالزمان، مع أن نظر الفن في الألفاظ على وجه كلي غير مخصوص بلغة دون لغة أخرى، وأجاب السيد (في حواشي الشمسية: ٢٠٧/١) بأنه الاهتمام باللغة العربية التي دُون بها هذا الفن غالبا في زماننا أكثر، ولا بعد في اختصاص بعض الأحوال بهذه اللغة. وانظر أيضا حاشية الشارح على الشمسية: ٢٦٩/٢.

(٥) المتن هكذا في الأصل، وفي شرح الخبيصي (١١٢) أيضا، وهو في س وبعض طبعات شرح اليزدي «الأزمنة الثلاثة».

للزمان، ولا ينافي ذلك اشتراط كونها في مادة موضوعة متصرف فيها، فلا يرد أن هيئة «نصر» في مادة «جسق» غير دالة على الزمان، ولا في مادة «حجر»، وقيد[1] الدلالة بالهيئة مغنٍ عن قيد التعيين في الزمان، [وكذا عن قيد الاقتران؛ إذ لا يوجد في غير الكلمة دلالة بالهيئة على الزمان][2] مطلقا.

الكلمات الوجودية من الأداة

(وَبِدُونِهَا اسْمٌ)، سواء لم يدل على الزمان أصلا، أو دل بمادته، كـ«الزمان» و«الغبوق» و«الصبوح»، **(وَإِلَّا)**، أي وإن لم يستقلَّ، وذلك لعدم استقلال مفهومه بالملاحظة **(فَأَدَاةٌ)**، تدخل فيها الكلمات الوجودية[3]، كـ«كان» الناقصة وأخواتها، ونسبتها إلى الأفعال كنسبة الأدوات إلى الأسماء؛ فإن «كان» مثلا لا يدل على الكون في نفسه، بل على كون الشيء شيئا لم/ يذكر بعدُ[4]، فهذه الكلمات الوجودية إنما تدل على نسبة شيء إلى موضوع غير معين في زمان معين، تكون تلك النسبة لمعنى منتظر[5].

٩/ب

والدليل على أن الأدوات والكلمات الوجودية نواقص الدلالات أنك إذا قلت «في» - مثلا - ابتداءً، أو في جواب سؤال، أو «كان» كذلك لم يقف الذهن معهما على معنى محصل، فهما يشتركان[6] في أنهما لا يدلان بانفرادهما

---

(١) في الأصل لا يوجد «قيد»، والمثبت س.

(٢) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٣) هكذا سماها المنطقيون، كما ذكر الطوسي في شرح الإشارات: ١٤٧/١، وانظر أيضا السيد على شرح الشمسية: ٢٠٤/١.

(٤) في الأصل لا يوجد «بعد»، والمثبت س.

(٥) هذا الكلام نقله العطار على الخبيصي (١١٥، ١١٦) عن الشارح، ثم بينه العطار قائلا: «ومعنى كون نسبتها إلى الأفعال إلخ أن الأدوات تشارك الأسماء في عدم الدلالة بالهيئة على الزمان، وتفارقها في الاستقلال وعدمه، كذلك الكلمات الوجودية تشارك الأفعال التامة في الدلالة على الزمان، وتفارقها في الاستقلال وعدمه.

(٦) في الأصل «محصل فيهما يشتركان»، والمثبت س.



على معنى مقصود، بل إنما يدلان على نسبة لا تعقل إلا بعد تعقل ما هي نسبة[1] بينهما، فلا يصح إفرادهما لأن يوضع أو يحمل أو يبتدأ بهما أو يخبر، إلا بعد أن يقترن[2] بهما لفظ آخر يتمم نقصا منهما، فيصح حينئذ أن يخبر بهما أو عنهما.

وجميعها إما دال على نسبة غير معينة، أي نسبة هي مرآة لتعرف حال الغير، فتعيينها تابع لتعيين الغير، كـ«في» و«على»؛ فإنهما يدلان على نسبة الظرفية والاستعلاء المأخوذتين على وجه يكون تعينهما بما ذكر بعدهما، بخلاف الأبوة والبنوة؛ فإنهما وإن دلتا على النسبة، لكن لم تؤخذا من حيث إنهما آلة لتعرف حال الغير، ولذلك هما اسمان.

وإما دال على سلب نسبة، كـ«غير»؛ فإنه دال على سلب الاتحاد، وهذا كلام الشيخ مع شرح قاله. وتشبيه تلك المعاني بالمرآة مما اتفق عليه كلمة المحققين، حتى إن الإمام حجة الإسلام[3] صرح به في «الإحياء»، وتشهد به الفطرة السليمة، ومن لم يجد ذلك فليَتَّهِمْ وجدانَه.

تعريف العَلَم

(وَأَيْضًا)، هذا تقسيم آخر لمطلق المفرد[4]، **(إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ)**، أي

---

(١) لا يوجد في الأصل «نسبة»، وأثبته من س.

(٢) في س «إلا أن يقترن»، والمثبت الأصل.

(٣) هو: الإمام الهمام، قدوة الأنام، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي [٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ]، الأشعري الشافعي، إمام الشريعة والطريقة، مجدد المائة الخامسة، له: الاقتصاد في الاعتقاد، المستصفى، إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المعيار في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٦/١٩١ ـ ٣٨٩.

(٤) لا للمفرد المطلق كما ذكر بحر العلوم في شرح السلم (٤٥). وعلله ـ أي ما قال الذواني ـ المحقق مير زاهد «بأن كلا من الكلمة والأداة لا يكون علما ولا متواطئا ولا مشككا؛ فإنهما لا يتصفان بالكلية والجزئية، وإذا جعل المفرد المطلق مقسما يلزم أن يكون كل من الكلمة والأداة على تقدير كونهما متحدا المعنى علما ومتواطئا ومشككا؛ لأن العموم=

بالعدد، بمعنى أنه لا يكون له معنيان، **(فَمَعَ تَشَخُّصِهِ وَضْعًا عَلَمٌ)**، فإن قلت: الضمائر وأسماء الإشارة داخلة في هذا القسم؛ لأن معناها متشخص وضعا؛ بناءً على أنها موضوعة بوضع واحد لكل واحد من الجزئيات، كما حققه المتأخرون، مع أنها ليست بأعلام اصطلاحا، فكان ينبغي/ أن يقول بدل قوله «علم» «جزئي حقيقي»[1]؛ ليشملها؟

قلت: هذا التقسيم لما اتحد معناه، ولا شك أن معنى الضمائر وأسماء الإشارة على هذا التحقيق متعدد، وإن كان وضعها واحدا، فهي خارجة عن الْمَقْسِم. لا يقال: اعتبار التشخص في معنى الضمائر وأسماء الإشارة ممنوع؛ إذ ضمير الغائب قد يرجع إلى الجنس، والإشارة قد تكون إليه أيضا، كقوله ﷺ: «إنكم لتخضبون بهذا السواد»[2]؛ لأنا نقول: يبقى النقض بضمير المخاطب والمتكلم. والأولى في الجواب أن يقال: إن المصنف لا يقول بهذا التحقيق[3]، بل بأنها موضوعة للمعنى الكلي، إلا أنه تُرِك استعمالها فيه، والتُزِم استعمالها

= والإطلاق معتبران في الشيء المطلق، وغير معتبرين في مطلق الشيء، اهـ. (راجع العطار على الخبيصي: ١١٦). وقال السيد في حواشي الشمسية (١/٢١٣): «وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول بأقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده؛ فإن الفعل قد يكون مشتركا.. وقد يكون منقولا.. وقد يكون حقيقة.. وقد يكون مجازا، وكذا الحرف أيضا. والسر في جريان هذه الانقسامات في الألفاظ كلها أن الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز كلها صفات الألفاظ بالقياس إلى معانيها، وجميع الألفاظ متساوية الأقدام في صحة الحكم عليها وبها». ومن هنا جعل المقسِم هنا هو المفرد، لا الاسم كما جعله صاحب الشمسية (١/٢٠٩)، ولا المستقل كما جعله صاحب المعيار.

(١) كما قال العلامة البهاري في السلم مثلا، انظره مع شرح بحر العلوم: ٢٣٧.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده بسند صحيح، بلفظ «يكون قوم في آخر الزمان يخضبون بهذا السواد»، وإن عده ابن الجوزي من الموضوعات.

(٣) انظر لرأي المصنف في السعدية: ١٣٣.

في الجزئيات[1]، فهي من المجازات المتروكةِ معانيها[2] الحقيقيةُ، فتشخص معانيها بحسب الاستعمال الطارئ، لا بحسب الوضع، فلا تدخل في قوله «مع تشخصه وضعا».

عَلَم الجنس لا يعتبر علما عند المناطقة

وأما العَلم الجنسي فليس عَلَما في عرف المنطقي؛ لأن نظرهم إلى المعنى بالقصد الأول، ومعناه كلي، وإنما أدخله[3] أهل العربية في العَلَم نظرا إلى الأحكام اللفظية، وهو من باب تخالُفِ الاصطلاحَيْن بسبب اختلاف النظرَيْن، كما في الكلمات الوجودية. هذا إذا جَوَّزْنا إطلاق العلم الجنسي حقيقة على الأفراد، كما هو التحقيق، وأما إذا لم يجوَّز ذلك، وقيل بأنها موضوعة للحقيقة بشرط الوحدة الذهنية فهي بهذا الاعتبار متشخصة، فلا إشكال.

المتواطئ والمشكك

(وَبِدُونِهِ مُتَواطٍ إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ)، أي في صدق هذا المعنى عليها، **(وَمُشَكِّكٌ إِنْ تَفَاوَتَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْ أَوْلَوِيَّةٍ)**، لا يقال: الثانية تشتمل على الأولى أيضا؛ فإن اتصاف العلة بالوجود أولى من اتصاف المعلول به؛ إذ لا يخفى أن اعتبار الأولية غير اعتبار الأولوية، وإن كان الأقدم أولى، لكن ينقدح من ذلك أن الأشدية أيضا/ كذلك، فليجعل قسما آخر[4].

١٠/ب

(١) كذا في الأصل، وفي س «إلا أنه ترك استعمالها في الجزئيات»، وفي هامشها إشارة إلى نسخة الأصل.

(٢) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «معانيها».

(٣) في س «وإن أدخله»، والمثبت الأصل.

(٤) «يعني أن المشهور في التشكيك اعتبار التفاوت بأحد الوجوه الثلاثة، وهي الأولوية بمعنى التقدم بالذات، أعني العلية، والأولوية بمعنى الأنسبية في نظر العقل، والأشدية بمعنى أكثرية الآثار، كما في الأبيض بالنسبة إلى الثلج والعاج، وبقي قسم رابع ذكره الجلال في حاشية التجريد، وهو الزيادة والنقصان، لكنه غير شهير، والمصنف اكتفى بالأولين؛ لأن الثالث يستلزم الثاني، فاتجه عليه أنه لما جعل الأولية قسما برأسه مقابلا للأولوية، مع كون الأولية مشتملة عليها لأجل أن اعتبار الأولية غير اعتبار الأولوية أن اعتبار الأشدية غير=

المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز

(**وَإِنْ كَثُرَ**[١] **فَإِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ فَمُشْتَرَكٌ**[٢])، أي وضع ابتداءً؛ إذ المنقول العرفي أيضا موضوع، (**وَإِلَّا**)، أي وإن لم يكن كذلك[٣]، (**فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي**)، أي المعنى الثاني[٤] (**فَمَنْقُولٌ، يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ**)، شرعا[٥] كان أو عرفا عاما أو خاصا، (**وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ**) في المنقول منه (**وَمَجَازٌ**) في المنقول إليه.

ولا يخفى عليك أن المشترك أيضا يكون بحسب كِلَا معنيَيْه داخلا في أحد الأقسام السابقة، فالأولى أن يجعل التقسيم إلى المشترك وغيره تقسيما مستأنفا.

** ** **

= اعتبار الأولوية، فلتجعل قسما آخر مقابلا لهما لأجل هذا الاعتبار. وأجاب مير زاهد بأن التشكيك على وجوه ثلاثة: الأول ما يتصف به الفرد فقط، ولا يتصف به صدق الكلي عليه كالأشدية، والثاني ما يتصف به الصدق فقط، وهو الأولية، والثالث ما يتصف به الفرد والصدق معا، والأولوية من هذا القبيل، والمصنف لم يجعل الأول من وجوه التشكيك؛ لأن ما يتصف به الفرد ولا يتصف به الصدق ليس في الحقيقة من وجوه التشكيك، بل من موجبات الأولوية التي هي من وجوهه». راجع العطار على الخبيصي: ١٢١.

(١) المتن في الأصل: «وإن كثر معناه»، والمثبت س شرح الملا اليزدي.

(٢) أي بالنسبة إلى جميع المعاني، وأما بالنسبة إلى أحد المعاني فمجمل. راجع السعدية: ١٣٤.

(٣) هذا الشرح ليس موجودا في س، وأثبته من الأصل.

(٤) هذا الشرح أيضا ليس في س، وأثبته من الأصل.

(٥) وإن قلت: إن الشرعي من جملة العرف الخاص، فلم أفرده بالذكر؟ قلت: إنه لما كان أشرف أفراد الخاص عُدَّ قسما مستقلا لأجل ذلك، راجع عبد الحكيم والدسوقي على شرح الشمسية (٢١٧/١)، ثم إنه يدل على تدخل العنصر الإسلامي في تطور علم المنطق.



﴿ فَصْلٌ

[فِي الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ: تَصْوِيرِ مَفْهُومَاتِهَا وَتَقْسِيمِهَا[1]]

تعريف الجزئي

الْمَفْهُومُ إِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ فَجُزْئِيٌّ)، أي إن امتنع في العقل[2] أن يحكم العقل بعد تصوره بصدقه على كثيرين فجزئي، أي يكون سبب الامتناع مجرد[3] تصوره، ويعرف ذلك بأن يغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له، ويجرد[4] النظرَ إلى الصورة الحاصلة، فإن امتنع عن الحكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي. فلا يرد أن فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن، فإنه يقع مقدَّم الشرطية وتاليها، في قولك «إن كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا»، وعكسه؛ فإن الفرض ههنا ليس بمعنى التقدير، بل بالمعنى الذي مر، كما أنه في قولهم «يمتنع فرض الانقسام في النقطة» ليس بمعنى التقدير أيضا، وربما يُلتزَم[5] في الجواب أن الشرطية المذكورة ليست قضية معقولة، بل هي مجرد اللفظ، وفيه ما فيه.

لا يقال: الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلا تنطبق على كل من البيضات المعينة، بحيث يَجُوز في العقل[6] أن يكون هي هي، وأيضا صرح

(١) انظر لهذا الفصل: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ١/٢٣٥ ـ ٢٨٧، البصائر النصيرية للساوي: ٣٤، ٣٥، المطالع مع شرح القطب: ٣٣ ـ ٥٢، السعدية: ١٣٣، ١٣٤، منطق التلويحات للسهروردي: ٤ ـ ٦، سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٢٥٨ ـ ٢٧١، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ١٢٦ ـ ١٤٩.

(٢) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «في العقل».

(٣) في الأصل لا يوجد «مجرد»، وأثبته من س.

(٤) كذا في س، وفي الأصل «ويجر».

(٥) في الأصل «بل يلتزم»، والمثبت س.

(٦) كذا في الأصل، وفي س «يُجَوز العقلُ».

الشيخ بأن الطفل في ابتداء الولادة لا يفرق بين صورة أمه وغيرها، بل يدرك منهما شيئا[1] واحدا، وجعل ذلك أحد قسمي المفرد المنتشر. وأيضا ضعيف البصر يدرك شيئا[2] واحدا، ويُجَوز عقله حينئذ أن يكون زيدا وعمرا، فيلزم أن تكون هذه الصور كلية؛ لأنا نقول: ليس في شيء من هذه الصور إمكان فرض صدقه على كثيرين؛ إذ لا يُجَوز العقل أن تكون تلك البيضة الخيالية بيضات/ [١/١١] كثيرة في الخارج، بل يجزم بامتناع ذلك بمجرد النظر إلى تلك الصورة.

نعم، يشتبه عليه الأمر، ويتردد في أنها هل هي هذه أم غيرها؟ وأما الطفل فلا يدرك الكثرة أصلا، [فليس له تجويز صدق تلك الصورة الخيالية على الكثرة أصلا][3]، بل تلك الصورة الخيالية من حيث هي هي لا تقبل الكثرة عنده أصلا. وأما شبح ضعيف البصر فحاله حال البيضة. ومن ههنا يظهر أن تحقيق معنى الكلية والجزئية بأن المعنى الواحد في الذهن إن جوز العقل تكثره خارج الذهن بمجرد النظر إليه من حيث تصوره فقط، مع الإغماض عن الخصوصيات فهو كلي، وإلا فهو جزئي.

[الكلي وأقسامه] (**وَإِلَّا فَكُلِّيٌّ، امْتَنَعَتْ أَفْرَادُهُ**)، كـ«شريك الباري»، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، (**أَوْ أَمْكَنَتْ وَلَمْ تُوجَدْ**)، كجبل من الياقوت، (**أَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ مَعَ إِمْكَانِ الْغَيْرِ**)، كالشمس، تنحصر أفرادها في هذه الشمس المشاهدة، (**أَوِ امْتِنَاعِهِ**)، أي امتناع الغير، كواجب الوجود، وفيه بحث؛ إذ يدخل الواجب بحسب تقسيمه فيما يمكن أفراده، وقد ثبت أنه لا يمكن تعدد أفراد الواجب، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ويمكن الاعتذار عنه بأنه أراد بإمكان الأفراد إمكان جنس الفرد، أعم من أن يكون واحدا أو كثيرا. ولو قال بدل قوله «أو أمكنت»

---

(١) في س «شبحا»، والمثبت من الأصل.

(٢) في س «شبحا»، والمثبت من الأصل.

(٣) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

«أو لا» لم يرد ذلك مع الوجازة؛ إذ سلب الامتناع عن جميع الأفراد إما بإمكان الجميع أو البعض[1]، (أَوِ الْكَثِيرُ مَعَ التَّنَاهِي)، كالكواكب، (أَوْ عَدَمِهِ[2])، كمعلوم الله تعالى ومقدوره.

** ** **

(١) قال العطار على الخبيصي (١٣٣): «ويمكن أن يجاب بأن دخول الواجب في ممكن الأفراد لو جعل قوله «أو وجد» قسيما لقوله «ولم يوجد»؛ حتى يدخل القسمان في قوله «أمكنت»، أما إذا جعل قسيما لقوله «امتنعت أفراده» فلا يلزم دخول الواجب في ممكن الأفراد».

(٢) أي مع عدم التناهي، وهذا المتن مع شرحه ليس في الأصل، وأثبته من س.

(فَصْلٌ

[فِي النِّسَبِ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ[(١)]]

الْكُلِّيَّانِ)، خص البحث بهما إذ لا يبحث في هذا الفن عن الجزئي إلا بالاستطراد؛ لأنه ليس كاسبا ولا مكتسبا، وأيضا[(٢)] لا يجري جميع النسب في الجزئيين، ولا في الجزئي والكلي؛ إذ ليس في الأول إلا التباين أو التساوي[(٣)]، وليس في الثاني إلا التباين أو العموم المطلق.

وما قيل[(٤)] من أنه لا تصادق في الجزئيات؛ فإن مثل «هذا الضاحك» و«هذا الكاتب» إن كان المشار إليه بهما مختلفا[(٥)] فهناك جزئيان متباينان، أو واحدا فليس هناك إلا جزئي واحد، اعتبر[(٦)] تارة مع وصف الكتابة، وأخرى مع الضحك، وبذلك لا يتعدد الجزئي تعددا حقيقيا، ولا يتغاير تغايرا حقيقيا، بل هناك تعدد وتغاير بحسب الاعتبار[(٧)]، والكلام في الجزئيين المتغايرين بحسب

---

(١) راجع هذا المبحث في شرح بحر العلوم على سلم العلوم: ٢٧١ ـ ٢٧٦.

(٢) هذا ما وجهه القطب لتخصيص البحث بالكليين (شرح الشمسية: ١/٢٩٧، ٢٩٨).

(٣) في الأصل «المساواة» بدل «التساوي»، والمثبت من س.

(٤) القائل هو السيد في حواشي الشمسية (١/٢٩٨، ٢٩٩)؛ ردا على السعد في شرح الشمسية (١٧٠) حيث قال: إنه قد يقع بين الجزئيين التساوي، كما في «هذا الكاتب»، و«هذا الضاحك».

(٥) كذا في الأصل، وفي س «مختلفين» مع الإشارة إلى وجود نسخة الأصل.

(٦) في الأصل «عُبِّر»، والمثبت س، وهو الأولى؛ نظرا لصنيع السيد في حواشي الشمسية (١/٢٩٩)، الذي ينقل عنه الشارح هذا الكلام، ونظرا إلى أنه نظم بدون الباء؛ لأن «التعبير» يقتضي حرف الباء كما لا يخفى.

(٧) الأصل هنا «بل هناك تغاير تعدد، وتغاير بحسب الاعتبار»، ولا يخفى ركاكته، والمثبت س، وهو الموافق لما في كلام السيد، راجع أيضا العطار على الخبيصي: ١٣٥.

الحقيقة، كما هو المتبادر/ من العبارة[1]، لا في جزئي واحد له اعتبارات متعددة، ولو عُد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات جزئيات متعددة للزم أن يكون الجزئي الحقيقي كليا؛ فإنا إذا أشرنا إلى زيد بهذا الكاتب، وبهذا الضاحك، وهذا الطويل، وهذا القاعد كان هناك على هذا التقدير جزئيات متعددة؛ إذ يصدق كل واحد منها على ما عداه من[2] الجزئيات المتكثرة، فلا يكون مانعا من فرض اشتراكه بين كثيرين، فيكون كليا قطعا.

فأقول: فيه بحث؛ إذ لا شك أن التغاير الاعتباري كافٍ في كونهما مفهومين، كما في الكليين؛ فإن النسب تشمل الكليين المتغايرين بالذات والمتغايرين بالاعتبار، فلا وجه لتخصيص الجزئيين بالمتغايرين بحسب الذات، وما ذكره من لزوم كون الجزئيات كلية ممنوع[3]؛ فإن الكلية على ما حقق آنفا هو إمكان فرض تكثر المعنى الواحد في النفس بحسب الخارج، أعني تجويز صدقه على ذوات متكثرة، لا صدقه مع مفهومات أخر على ذات واحدة، والمتحقق هناك هو الثاني، دون الأول.

هذا إذا كانت الإشارة بها إلى فرد معين، وأما إذا كانت إلى حصصها فهي في حكم الإشارة بها إلى ذاتين متغايرتين. وأما قضية امتناع حمل الجزئي الحقيقي وما فيه فسيجيء في موضع يليق به، إن شاء الله تعالى.

(**إِنْ تَفَارَقَا كُلِّيًّا**)، أي إن لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر (**فَمُتَبَايِنَانِ**) تباينا كليا، كالإنسان والحمار، **وإن كان في زماننا يكاد**

---

(١) أي من صيغة التثنية؛ فإنه يستفاد منه التعدد في نفس الأمر، لا بمجرد الفرض.

(٢) ليس في الأصل «من»، أضفته من س.

(٣) ليس في الأصل «ممنوع»، أثبته من س، ويوافقه حواشي عبد الحكيم على السيد على الشمسية (١/٢٩٩) والعطار على الخبيصي (١٣٥)، حيث فيهما نقل هذا الكلام. وقد منع عبد الحكيم هذا المنعَ فيها فانظرها.

أن يكونا متصادقين جزئيا[1]، **(وَإِلَّا)**، أي وإن لم يتفارقا كليا، **(فَإِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمُتَسَاوِيَانِ)**، أي يصدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر، وقوله «من الجانبين» ليس ضروريا في هذا الشق؛ لأن التصادق الكلي لا يتبادر منه إلا الكلي[2] من الجانبين، ولذا تركه في التفارق[3]، وإنما ذكره ههنا لأنه قصد منه الأعم بطريق عموم المجاز[4]، ولذلك عطف عليه بعد ذلك قوله «أو من جانب».

نقيضا المتساويين متساويان

(وَنَقِيضَاهُمَا كَذَلِكَ)، أي متساويان، وإلا فيكذب نقيض أحدهما على بعض ما صدق عليه نقيض[5] الآخر، فيصدق عين ذلك النقيض، [الذي كذب

---

(١) صدق رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد ابتلينا بزمان السوء والفساد، وعلق على هذا الكلام العلامة العطار في حاشية شرح الخبيصي (١٣٥) بأنه من «لطائف الدواني».

(٢) كذا في الأصل وس، وفي نقل العطار على الخبيصي (١٣٦) «كونه» بدل «الكلي» ولعله أحسن.

(٣) كذا في س ونقل العطار، وهو المتعين، وأما في الأصل فهكذا: «وكذلك ترك في التفارق».

(٤) قال العطار على الخبيصي (١٣٦): «عموم المجاز هو استعمال اللفظ في القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي، فههنا قصد بالتصادق الكلي الذي معناه الحقيقي هو التصادق من الجانبين، ومعناه المجازي هو التصادق من جانب واحد، الصدق الكلي أعم من أن يكون من الجانبين أو من جانب، فذكر ههنا قوله «من الجانبين» ليمتاز عن قسيمه الذي هو العموم المطلق المندرج تحت الصدق، ولأجل أنه قصد بالتصادق الكلي الأعم عطف على قوله «من الجانبين» قوله بعد ذلك «أو من جانب واحد»؛ إذ لو لم يقصد هذا المعنى الأعم لم يصح منه هذا العطف، وانسحاب التصادق الكلي على المعطوف. قال مير زاهد: ولا خلاف لأهل الأصول في جواز عموم المجاز بهذا المعنى، والخلاف إنما هو في عموم المجاز بمعنى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا، صرح به المصنف في التلويح».

(٥) ليس في الأصل «نقيض»، وأثبته من س.

على بعض ما صدق عليه نقيض الآخر؛ لأن كذب النقيضين محال][1]، فيلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر، هذا خلف، مثلا يصدق «كل لا إنسان/ لا ناطق» و«كل لا ناطق لا إنسان»، وإلا فيصدق «بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق» فـ«بعض اللا إنسان ناطق»، فـ«بعض الناطق لا إنسان»، هذا خلف[2].

1/12

وههنا شك مشهور[3]، وهو: أن «بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق» لا يستلزم «بعض اللاإنسان ناطق»؛ لأن السالبة المعدولة المحمولِ أعم من الموجبة المحصَّلة المحمول؛ لأن الأول صادق لانتفاء الموضوع[4]، بخلاف الثاني، فربما كان نقيضَا المتساويَيْن مما لا فرد له بحسب نفس الأمر، كنقائض المفهومات الشاملة، كاللاشيء واللاممكن، فإذا قيل «بعض اللاشيء ليس بلا ممكن» يستلزم «بعض اللاشيء ممكن» يرد عليه المنع المذكور، وقد يجاب بتخصيص الدعوى بغير نقائض الأمور الشاملة؛ فإن نقائض غيرها تصدق لا محالة على شيء ما، فيكون الموضوع موجودا، وعند وجود الموضوع يتلازم السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة. وما يقال من أنه يجب عموم قواعد الفن فإنما هو بحسب الطاقة، ولا طاقة لنا بإدخالها في القواعد؛ لاختلاف أحكامها مع أحكام غيرها، ولا غرض يعتد به في البحث عن تلك النقائض، حتى يبحث عنها استقلالا، فلا بأس بإغفالها.

---

(1) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

(2) كذا في س، وبين النسختين هنا اختلاف ملحوظ، وأنقل نص عبارة الأصل هنا، وهو هكذا: «مثلا يصدق «كل لا إنسان لا ناطق» و«كل لا ناطق لا إنسان»، وإلا فيصدق «بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق»، فـ«بعض اللاإنسان ليس بلا ناطق»، يستلزم «بعض اللاإنسان ناطق»، فبعض لا إنسان هذا خلف».

(3) تعرض لبيانه السيد في حواشي الشمسية: ١/٣٠١ ـ ٣٠٣.

(4) كذا في الأصل، وفي س «لصدق الأول لانتفاء الموضوع».

وقد يجاب بأن القضية المذكورة ليست معدولة المحمول، بل سالبة المحمول، والموجبة السالبة المحمول في قوة [السالبة، فتصدق بانتفاء الموضوع، فتكون السالبة السالبة المحمول في قوة][١] الموجبة ومستلزمة لها[٢]. وسيجيء معنى السالبة المحمول وما فيه في موضعه، إن شاء الله تعالى.

العموم والخصوص مطلقا ونقاضاهما

(أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ)، فَحْوى العبارةِ أو تَصَادَقَا تَصَادُقًا كليا من أحد جانبيه (فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا)، أي الذي صدقه كلي أعم مطلقا، والآخر أخص مطلقا، (وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ)، أي نقيض الأعم مطلقا أخص مطلقا من نقيض الأخص مطلقا، أي يصدق نقيض الأخص على كل ما يصدق عليه نقيض الأعم، من غير عكس. أما الأول فلأنه لولاه لَصَدق عين الأخص على بعض ما صدق عليه نقيض الأعم، فيصدق الأخص مطلقا بدون الأعم، وهو محال. مثلا، يصدق «كل لاحيوان لاإنسان»، وإلا/ فـ«بعض اللاحيوان ليس بلاإنسان»، فـ«بعض اللاحيوان إنسان»، فـ«بعض الإنسان لاحيوان»، هذا خلف.

١٢/ب

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س، ويشهد له نقل العطار على الخبيصي (١٣٩).

(٢) قال العطار على الخبيصي (١٣٩) بعد نقل كلام الدواني هذا: «وأراد بالقضية المذكورة عكس الدعوى، وهي السالبة الجزئية المعدولة المحمول القائلة «بعض اللاإنسان ليس بلاناطق»، وتوضيحه كما في حاشية الشيرانسي: أن «لا» في لاناطق ليست للعدول، بل هي للسلب، فمعنى اللاناطق ليس بناطق، فالقضية المذكورة بدون اعتبار دخول «ليس» على اللاناطق سالبة المحمول، وهي في قوة السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع، وصدقِها بانتفاء الموضوع، فبعد اعتبار دخول «ليس» على اللاناطق تكون القضية في قوة الموجبة في اقتضاء وجود الموضوع، ومستلزمة لها؛ لأنه لما كان اللاناطق سلبا، ثم دخل عليه حرف السلب، أعني «ليس» في قولنا «بعض اللاإنسان ليس بلاناطق» أفاد إيجاب الناطق لبعض اللاإنسان؛ فإن سلب السلب إيجاب».



ويرد عليه مثل ما سبق؛ فإن «بعض اللاحيوان [ليس بلا][1] إنسان» إن كانت سالبة معدولة لم تستلزم «بعض اللاحيوان إنسان»؛ فإنها موجبة محصلة، والسالبة المعدولة أعم من الموجبة المحصلة كما مر، والجواب كالجواب.

وأما الثاني فلأنه لو صدق نقيض الأعم على كل[2] ما صدق عليه نقيض الأخص، وقد ثبت أن كل ما صدق[3] عليه نقيض الأعم يصدق عليه نقيض الأخص، فيكون بين نقيضي الأعم والأخص مساواة، فيلزم أن يكون بين عينيهما مساواة أيضا، كما مر. أو نقول: بعض نقيض الأخص عين الأعم؛ تحقيقا لمعنى العموم، ولا شيء من عين الأعم نقيض الأعم، فبعض نقيض الأخص ليس نقيض الأعم.

العموم والخصوص من وجه ونقيضاهما

(**وَإِلَّا**)، أي وإن لم يتصادقا [كليا لا من الجانبين ولا من جانب (**فَمِنْ وَجْهٍ**)، أي فهما أعم وأخص من وجه][4]، (**وَبَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ**)، وهو أن يتفارقا في الجملة، سواء تصادقا في الجملة، وهو العموم من وجه، أو لم يتصادقا أصلا، وهو التباين الكلي، فالتباين الجزئي إنما يتحصل بأحد الأمرين، ولذلك لم يذكره في نسب [الكليات؛ إذ المقصود ههنا حصر أنواع النسب، وهذا جنس يتحصل بأحد][5] النوعين. وإنما كان بين نقيضيهما تباين جزئي لأن العينين يصدق كل منهما بدون الآخر، فالنقيضان أيضا كذلك؛ إذ حيث لا يصدق عين أحدهما يصدق نقيضه. وفيه نظر كما مر، سؤالا وجوابا، وفيه نظر؛ لأن معنى التباين الجزئي على ما مر لا يصدق على العموم من وجه؛

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٢) ليس في الأصل «كل»، وأثبته من س.

(٣) كذا في الأصل، وفي س «ثبت» بدل «صدق».

(٤) كل ما بين [ ] ليس في الأصل إلا «وجه»، والمثبت من س.

(٥) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

لأن الاجتماع جزء منه، ولا يصدق على مجموع التفارق والاجتماع التفارق في الجملة[1]. نعم، يصدق المتباينان بالتباين الجزئي على الأعم والأخص من وجه، فليس النسبة فرد النسبة. والقول بأن الاجتماع خارج عن مفهوم العموم من وجه وقيد له ركيك.

والجواب أن يقال: الحصر في هذا المقام إنما هو للكليين في هذه النسب بمعنى أن الكليين إما متساويان أو متباينان أو أعم وأخص مطلقا أو من وجه، لا حصر النسب في الأربع، وكون/ التباين الجزئي بالحقيقة من النسب الأربع لا يقدح في الحصر المقصود[2]، وهو ظاهر[3].

1/13

(كَالْمُتَبَايِنَيْنِ)؛ فإن بين نقيضيهما أيضا مباينة جزئية بمثل ما مر من

نقيضا المتباينين

(1) أشار بذلك إلى أن كلا من الاجتماع والتفارق جزء خارجي للعموم من وجه، وليس جنسا له، قال مير زاهد: وتحقيقه أن هذه النسبة عبارة عن مجموع النسبتين، أي العموم والخصوص، وكل من هاتين النسبتين متضمنة للافتراق والاجتماع الذين تضمنهما الأخرى، ولما كان كل من الأعم والأخص أعم من وجه وأخص من وجه آخر، وكان الافتراق متعددا، والاجتماع واحدا كانت هذه النسبة في الحقيقة مجموع النسب الثلاث، ولا شك أن هذه النسب الثلاث متغيرة، لا يمكن حمل أحدها على الأخرى ولا على الكل. راجع العطار على الخبيصي: ١٤٤.

(2) في الأصل: «حصر المتن»، والمثبت س، ويشهد له نقل العطار في حاشية شرح الخبيصي: ١٤٤.

(3) قال العطار بعد نقل جواب الشارح هذا: «ورده أبو الفتح بأنه إنما يدفع الاعتراض عن تقسيم المصنف، لا عن تقسيم بعضهم النسب بين الكليين إليها صريحا، اللهم إلا أن يقال: أراد بهذا الجواب دفعه عن تقسيم المصنف لا غير، أو حمل تقسيم النسب إلى الأربع على تقسيم الطرفين إلى أقسامها مسامحة، وهو ركيك جدا. وأجاب مير زاهد بجواب آخر، وهو أن المقصود ههنا حصر النسب الممتنعة الاجتماع في الأربعة، لا حصر النسب مطلقا فيها، ولا شك أن التباين الجزئي يجتمع مع التباين الكلي والعموم من وجه، بل لا يمكن بدون أحدهما».

الدليل، وليس بين نقيضي الأعم والأخص من وجه ولا بين نقيضي المتباينين تباين كلي. أما الأول فلتحقق العموم من وجه بين الأبيض والإنسان، مع أن بين نقيضيهما ـ وهما اللاأبيض واللاإنسان ـ عموما وخصوصا من وجه. وأما الثاني فلتحقق المباينة الكلية بين الحجر والحيوان، مع أن بين اللاحجر واللاحيوان عموما من وجه.

[وكذا ليس بين نقيضي الأعم والأخص من وجه ولا بين نقيضي المتباينين عموم من وجه][(١)]، أما الأول فلما مر من اللاحجر واللاحيوان، وأما الثاني فلأن بين الإنسان واللاناطق مباينة كلية، مع أن بين نقيضيهما ـ وهما اللاإنسان والناطق ـ أيضا مباينة كلية.

إطلاق آخر للجزئي

(وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِلْأَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ)، أي للجزئي معنيان[(٢)]، أحدهما مر، ويختص بالجزئي الحقيقي، والثاني ما هو الأخص[(٣)] من شيء، أي مطلقا، لا مطلقا، ويختص بالإضافي، وهذا تعريف لفظي للجزئي الإضافي؛ إذ قد علم آنفا معنى الأخص ففسر الجزئي الإضافي[(٤)] به. فلا يرد عليه أنه تعريف الشيء بنفسه. قال بعض الفضلاء[(٥)]: وبهذا التعريف لا يكون الإنسان من جزئيات الناطق، وكذا أمثال ذلك، مع أن الحكماء عدوها من الجزئيات في أحكام الكليات وموضوعات القضايا.

والأولى أن يقال في تعريفه: هو المندرج تحت كلي، أي الموضوع لكلي

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٢) أما الكلي فله معنى واحد فقط، راجع لتحقيقه حاشية السيد على شرح الشمسية: ١/٣١٢ ـ ٣١٤، العطار على الخبيصي: ١٤٨.

(٣) كذا في الأصل، وفي س: «والثاني هو الأخص».

(٤) ليس في الأصل «الإضافي»، وأثبته من س.

(٥) في هامش س أن المراد ببعض الفضلاء هو العلامة القطب الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ.

ليعم الكل. وقال السيد المحقق[1] قدس سره في «حاشية المطالع»: المتبادر من كون الشيء مندرجا تحت آخر أن يكون أخص منه، ولذلك قيل الكلي والجزئي الإضافي مترادفان للعام والخاص، إلا أنه اشتهر في موضوعات القضايا أحد المتساويين[2] جزئيا إضافيا للآخر، فمن ثمة ترى بعضهم يفسر المندرج تحت كلي بالموضوع لكلي، ويريد به أن يقع موضوعا له في قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقا، وإلا لكان الأعم من الشيء جزئيا له، ولا قائل به.

أقول: ذلك/ الفاضل قال في القضايا: نعني بـ(ج) ما صدق عليه (ج) بالفعل في الذهن أو في الخارج وقتَ الحكم، أو غير وقت الحكم ولو في المستقبل، ويكون ذلك الشيء من جزئيات (ج)، وذكر لكل من القيود فائدة، فقال: قولنا «من جزئيات (ج)» يخرج مسمى (ج) وإن صدق عليه (ج) بالفعل.

١٣/ب

ويظهر من كلامه أن ما سوى مسمى (ج) [مما صدق عليه (ج)][3] داخل في الحكم. ولعل ما قاله قدس سره من عدهم المتساوي من الجزئيات في موضوعات القضايا إشارة إلى ذلك، لكن الشيخ في «الشفاء» قال: الحكم على واحد واحد من الجزئيات الشخصية أو النوعية والشخصية معا إن كان المعنى جنسا، ولم يتعرض للأمور المتساوية له؛ إذ قصر الحكم في الأفراد الشخصية والنوعية فظهر[4] عدم دخول المتساويات في شيء منهما.

---

(١) هو: العلامة الإمام الهمام، السيد الشريف، علي بن محمد بن على الجرجاني، ولد سنة ٧٤٠ هـ، حجة في العلوم العقلية، وآية في الفنون العربية، أشعري الأصول حنفي الفروع. له: شرح المواقف في الكلام، حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، حاشية على شرح القطب على الشمسية وغيرها. توفي سنة ٨١٦ هـ. انظر الأعلام للزركلي: ٥/ ٧.

(٢) كذا في الأصل، ولعله «عَدُّ أحد المتساويين»، قارنه بما ورد في العطار على الخبيصي: ١٤٧.

(٣) ما بين [ ] ليس في س، وأثبته من الأصل.

(٤) في الأصل «ظاهر» بدل «فظهر»، والمثبت س.

(وَهُوَ أَعَمُّ)، أي الجزئي الإضافي أعم مطلقا من الجزئي الحقيقي؛ لأن كل جزئي حقيقي مندرج تحت كليات كثيرة، وأقلها الشيء والممكن العام، فيكون جزئيا إضافيا لهما، وليس كل جزئي إضافي جزئيا حقيقيا؛ لجواز أن يكون كليا مندرجا تحت كلي آخر، كالحيوان بالنسبة إلى الجسم.

** ** **

[فَصْلٌ
الْكُلِّيَّاتُ الْخَمْسُ]

(وَالْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ)، أي خمسة أنواع[1]، **(الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الْكَثْرَةِ[2])**، أي الكثيرين **(الْمُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ[3]، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»)**، حذف لفظ «الكلي» لا لإغناء لفظ «المقول على الكثرة» عنه[4]؛ إذ الكلي جنس له، وذكر الجنس واجب في التعريفات التامة؛ إذ ليس المقصود بالذات منها مجرد التميز، بل الإحاطة بالماهية، والتمييز مقصود بالعرض.

وما يقال[5]: إن معنى الكلي هو المقول على كثيرين بعينه، إلا أن يكون[6] «الكلي» يدل عليه إجمالا، و«المقول على كثيرين» تفصيلا؛ إذ ليس

---

(١) وفيه أن كون الجنس نوعا من الكلي يقتضي أن يكون أخص منه مطلقا، وكون الكلي جنسا له خاصا يقتضي أن يكون أعم منه مطلقا. والجواب أن العموم والخصوص ههنا باعتبارين، أحدهما باعتبار الذات والآخر باعتبار العارض، فلا محذور، وتحقيقه أن الكليات الخمس أنواع حقيقية تتحقق بمعروضاتها، والكلي المطلق جنس لها، أي حصة من الجنس عارضة له؛ فإن العارض مفهوم الجنس والمعروض مفهوم الكلي، وهو أعم منه، كما أن حصة من الكلي عارضة لمفهوم الجنس، وهو أعم منه. راجع العطار على الخبيصي: ١٤٩. ولوجه انحصار الكلي في الخمسة راجع شرح اليزدي والخبيصي.

(٢) كذا في الأصل وس وفي شرح الخبيصي (١٥١)، والذي في شرح اليزدي «كثيرين» بدل «الكثرة».

(٣) كذا في الأصل وس، والذي في شرح الخبيصي (١٥١) «المختلفة الحقيقة»، وفي شرح اليزدي «مختلفين بالحقائق»، ويشير العطار إلى اختلاف نسخ المتن.

(٤) هذا خلاف ما اختاره الخبيصي في شرحه (١٥٢) وأيده محشيه العلامة العطار.

(٥) لعل القائل به هو القطب الرازي في لوامع الأسرار: ٧٢، وكذا السيد المحقق قدس سره قائل به في حاشية شرح الشمسية: ٢٤٨/١، راجع أيضا العطار على الخبيصي: ١٥٣.

(٦) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «يكون».

المراد بـ«المقول على كثيرين» المقول بالفعل، وإلا لزم خروج المفهومات الكلية التي ليس لها أفراد موجودة لا في الخارج ولا في الذهن، بل المراد به الصالح لأن يقال على كثيرين، **فأقول**: فيه/ بحث، أما أولا: فلأن الكلي كما مر هو الذي يمكن فرض الشركة فيه، أي فرض[1] المقولية على كثيرين، ولو حمل «المقول» في التعريف على ما يمكن فرض مقوليته على كثيرين[2] لدخل في التعريف الكليات الفرضية بالنسبة إلى الحقائق الموجودة؛ إذ يمكن فرض مقوليتها عليها، بل الكليات المتباينة بالنسبة إلى الحقائق[3] مطلقا، فالمراد بالمقول[4] في التعريف ما يصلح للمقولية بحسب نفس الأمر، وهو أخص من الكلي، فدلالته عليه لو كانت[5] لكانت التزامية، وهي مهجورة في التعريفات.

وأما ثانيا: فلأن الكليات التي ليست لها أفراد أصلا ليست أجناسا لشيء، فلا بأس بخروجها، ومن هنا ينقدح أن المنحصر في الخمسة هي الكليات التي لها أفراد في نفس الأمر، لا الفرضيات، فتأمل[6]. بل لظهوره؛ حيث أورد

(١) في الأصل لا يوجد «فرض»، وأثبته من س.

(٢) «على كثيرين» ليس في الأصل ولا في س، وفي هامش س إشارة إلى وجودها في بعض النسخ.

(٣) كذا في الأصل، وفي س «بالنسبة إلى المباينة»، وفي هامشها إشارة إلى وجود نسخة «بالنسبة إلى الحقائق المباينة»، وفي نقل العطار في حاشية الخبيصي (١٥٣): «الماهية»، بدل «الحقائق»، وفي نقل عبد الحكيم «المباينة» لا «الماهية» ولا «الحقائق»، وأرى الاختلاف اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

(٤) كذا في الأصل، وفي س: «فالمقول».

(٥) فيه أنه يحتمل أن لا تكون له دلالة التزام، إذ يمكن منع كونه لازما بينا بالمعنى الأخص، أفاده عبد الحكيم على حواشي الشمسية: ١/٢٤٨.

(٦) فقد أجاب عنه عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/٢٤٩)، أما عن الأول فلأنه «إن أراد أنه يدخل فيها من حيث إنها حقائق موجودة ومباينة فممنوع؛ إذ لا يمكن حينئذ فرض صدقها عليها، وإن أراد أنه يدخل فيها مع قطع النظر عن صدق الموجود عليها وكونها=

التعريف عقيب تخميس الكليات، فيظهر أن كلا من الخمسة فرد منه، أو لأنه قصد رسمه الناقص إيجازا.

قوله «المقول» أي المحمول، وهو شامل للكلي والجزئي؛ فإن الحمل يجري فيهما معا، على ما جزم به الفارابي[١] في «المدخل الأوسط»، بل الشيخ في «الشفاء» أيضا، وما يقال من أن الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شيء حقيقة أصلا؛ لأن حمله على نفسه لا يتصور قطعا؛ إذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة أن يكون بين أمرين[٢] متغايرين، وحمله على غيره إيجابا ممتنع.

فأقول: فيه نظر، ويجوز حمل جزئي على جزئي آخر[٣] مغاير له بحسب الاعتبار، متحد معه بحسب الذات، كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب؛ فإنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات؛ فإن ذاتهما زيد بعينه مثلا، وكذا يجوز حمله على كلي آخر في جزئه، كما في قولك بعض الإنسان زيد، وقوله «على الكثرة» يخرج الجزئيات؛ فإنها لا تصدق إلا على ذات واحدة،

= مباينة فمسلم، ولا ضرر في ذلك. وعن الثاني بأن مقصود السيد قدس سره أنه يلزم خروجها عن الكليات الخمس، لا خروجها عن الجنس فقط، ولا شك أن القول بأن مفهوم الواجب ليس شيئا منها باطل، على أن عدم الأفراد في نفس الأمر لا ينافي كونها أجناسا باعتبار إمكان الفرض، وليت شعري أنها إذا لم تكن داخلة في الكليات الخمس فما فائدة إدراجها في تعريف الكلي».

(١) هو: محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر الفارابي، الملقب بين أهل المنطق بالمعلم الثاني، من فاراب تركستان، ولد عام ٢٥٩هـ، له: المختصر الأوسط في المنطق، كتاب البرهان، آراء المدينة الفاضلة وغيرها، مات بدمشق، عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م. انظر تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي: ٣٠ ـ ٣٥.

(٢) كذا في الأصل، وفي س «من أمرين» بدل «أن يكون بين أمرين».

(٣) كذا في الأصل، وفي س: «إذ يجوز حمله على جزئي».

وقوله «المختلفة الحقائق» يخرج الأنواع الحقيقية وفصولها القريبة وخواصها[1]، وقوله «في جواب ما هو» يخرج الفصول البعيدة والعرض العام وسائر الخواص؛ فإن شيئا منها لا يقال في جواب «ما هو»، وبه ينطبق المعرِّف على المعرَّف/. ١٤/ب

تعريف الجنس القريب والبعيد

(فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ بَعْضِ الْمُشَارِكَاتِ هُوَ الْجَوَابَ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ فَقَرِيبٌ، كَالْحَيَوَانِ). وقد علم أن الجنس مقول في جواب «ما هو» على الكثرة المختلفة الحقيقة، فيكون جوابا للسؤال عن الماهية وعن بعض مشاركاتها لا محالة، فإن كان هو بعينه جوابا للسؤال عن الماهية وعن جميع مشاركاتها كان جنسا قريبا كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه إذا سئل عن الإنسان والفرس بما هما[2] كان الجواب هو الحيوان؛ لأنه تمام المشترك الذاتي بينهما، وهو بعينه جواب عن السؤال عن الإنسان وجميع مشاركاته في الحيوانية.

(وَإِلَّا فَبَعِيدٌ، كَالْجِسْمِ[3])، أي وإن لم يكن الجواب عن[4] الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل كان جنسا بعيدا، كالجسم؛ فإنه جواب عن السؤال بما هو عن الإنسان وعن بعض المشاركات فقط، أعني الجمادات والأفلاك، وليس جوابا عن الإنسان وجميع المشاركات؛ إذ ليس جوابا عنه وعن الأجسام النامية، بل الجواب عنهما الجسم النامي.

واعلم: أنه لو قال: فإن كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات، إلى

---

(١) كذا في س، وفي الأصل: «وقوله «المختلفة الحقائق» يخرج الجزئيات وفصولها القريبة وخواصها».

(٢) في الأصل لا يوجد «بما هما»، وأثبته من س.

(٣) المتن هكذا في الأصل، ويطابقه صنيع الشارح في الشرح أيضا، كما لا يخفى، ولكنه في شرح اليزدي (٢٠) والخبيصي (١٥٨) «كالجسم النامي».

(٤) في الأصل بدون «عن»، والمثبت س.

آخر ما قاله[1] لكان أخصر وأظهر.

تعريف النوع

(**الثَّانِي: النَّوْعُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الْكَثْرَةِ الْمُتَّفِقَةِ الْحَقِيقَةِ**[2]، **فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»**)، يعرف فوائد القيود بالقياس إلى ما مر في تعريف الجنس. لا يقال: الجنس أيضا مقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب «ما هو»؛ لأنه إذا سئل عن عمرو وزيد وفرس معين بما هم فالجواب الحيوان، فلا بد من قيد «فقط» لإخراجه؛ لأنا نقول هو مقول بالذات على المجموع، وهي مختلفة الحقيقة، لكن يتضمن قوله على الاثنين، والمتبادر من «المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو» المقول عليها صريحا، لا ضمنا.

النوع الإضافي

(**وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ**[3] **الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»**)، للنوع معنيان، أحدهما الحقيقي، وهو ما مر تعريفه، والثاني الإضافي، وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب «ما هو».

١/١٥

فقوله «الماهية» ـ أي الأمر/ الكلي؛ إذ قيل: إن الماهية تدل التزاما على الكلية ـ يُخرِج الشخصَ، ولا بد من قيد الأولية[4]؛ ليُخرِج الصنفَ؛ إذ يصدق عليه أنه ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب «ما هو»، وقيد الأولية يُخرجه؛ لأنه ليس قول الجنس عليه قولا أوليا، بل بواسطة قوله على النوع؛ فإن أمرا إذا ثبت للعام والخاص كان ثبوته للعام أوليا وللخاص ثانويا.

---

(١) في الأصل: «فإن له» بدل «ما قاله»، وهو خطأ، والمثبت من س.

(٢) المتن هكذا في الأصل وس، وكذا في شرح الخبيصي (١٥٩)، ولكنه في شرح اليزدي (٢٠) «.. كثيرين متفقين بالحقائق».

(٣) المتن هكذا في الأصل وس، وكذا في شرح اليزدي، ولكنه في شرح الخبيصي (١٦١) «.. على الماهية الكلية».

(٤) يعني تعريف النوع الإضافي هكذا «هو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولا أوليا»، كما فعل صاحب الشمسية (٣١٨/١) وشارحه القطب (٣٢٢/١)، والمحب البهاري في السلم (٨٤).

لكنه[1] يُخرج النوعَ السافل بالقياس إلى الأجناس العالية، مع أن تسميته بنوع الأنواع وتسمية الجنس العالي بجنس الأجناس تقتضي أن يكون السافل نوعا بالقياس إلى جميع العوالي، فالأولى أن يعتبر فيه كونه مقولا في جواب «ما هو»؛ ليخرج الصنف، ويدخل السوافل بالنسبة إلى العوالي، ويمكن أن يراد بالماهية ماهية ما تحته من الأفراد، فيخرج الصنف ويدخل الأجناس المتوسطة؛ إذ يراد الأعم من الماهية المختصة والمشتركة.

(وَيَخْتَصُّ بِاسْمِ «الْإِضَافِيِّ»، كَالْأَوَّلِ بِـ«الْحَقِيقِيِّ»، وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهٍ)، ووجه التسمية أن المعتبر في النوعية كمال التحصل، والأول قد انتهى تحصله وتم، فخص باسم الحقيقي، بخلاف الثاني؛ فإنه لا يعتبر فيه كمال التحصل، بل التحصل بالإضافة إلى ما فوقه من الأجناس، فخص باسم الإضافي.

(لِتَصَادُقِهِمَا عَلَى الْإِنْسَانِ)؛ فإنه مقول على زيد وعمرو وبكر في جواب «ما هو»، وهم متفقة الحقيقة؛ فإنه تمام حقيقتهم؛ إذ لا تمايز[2] بينهم إلا بالأعراض المشخصة، فيكون نوعا حقيقيا، ويقال عليه وعلى الفرس مثلا «الحيوان» في جواب «ما هو»، فيكون نوعا إضافيا أيضا. **(وَتَفَارُقِهِمَا فِي الْحَيَوَانِ)**؛ فإنه نوع إضافي؛ إذ يقال عليه وعلى الشجر مثلا الجنس، وهو الجسم النامي، في جواب «ما هو»، وهو ليس نوعا حقيقيا؛ إذ أفراده مختلفة بالحقائق، **(وَالنُّقْطَةِ)**؛ فإنه نوع حقيقي/، وليس نوعا إضافيا، أما الأول فلاتفاق أفرادها في الحقيقة، وأما الثاني فلأنها لا تدخل تحت مقولة من المقولات، وإن دخلت تحت العرض لكن العرض ليس جنسا لما تحته،

(١) أي قيد الأولية، وهذا ما اعترض به السيد على القطب.

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «ولا تمايز».

أو لأنها[١] بسيطة[٢].

وكلا الوجهين ضعيف، أما الأول: فلأنه لا يدل على أن ليس جنسا لها، بل يدل على أن لا جنس لها عاليا[٣]، وربما كان لها جنس مفرد؛ إذ المنحصر في المقولات هو الأجناس العالية فقط[٤].

وأما الثاني فلأن البساطة العقلية ممنوعة[٥]، والخارجية لا تجدي نفعا[٦]، والمصنف تبع في ذلك المتأخرين، وأما القدماء، حتى الشيخ في «الشفاء» فقد ذهبوا إلى أن الإضافي أعم مطلقا من الحقيقي، وهذا إنما يتم إن لو ثبت أن كل نوع فله جنس[٧]، ولم يثبت؛ لجواز أن يكون نوع بسيط لا جنس له.

جنس الأجناس ونوع الأنواع

(**ثُمَّ الْأَجْنَاسُ تَتَرَتَّبُ**[٨] **مُتَصَاعِدَةً**) في العموم، منتهية (**إِلَى الْعَالِي**) الذي لا جنس فوقه، (**كَالْجَوْهَرِ، وَيُسَمَّى جِنْسَ الْأَجْنَاسِ**)؛ لأن جنسية الشيء باعتبار

---

(١) كذا في س، ويوافقه نقل العطار في الخبيصي (١٦٥)، وفي الأصل: «ولأنها».

(٢) أي فلا تكون مركبة من الجنس والفصل، فلا تكون نوعا إضافيا؛ لوجوب اندراج النوع الإضافي تحت الجنس.

(٣) كذا في س، وفي الأصل: «غالبا».

(٤) فجاز أن تكون مركبة من الأجزاء العقلية المتحدة في الوجود الخارجي، كسائر الماهيات المركبة من الأجناس والفصول.

(٥) كذا في س، ويوافقه نقل العطار في حاشية الخبيصي (١٦٥)، وفي الأصل: «فلأن البساطة اللفظية فيه».

(٦) لأن الجنس ليس جزء خارجيا، بل هو من الأجزاء العقلية، فجاز أن يكون للنقطة جزء عقلي، وهو جنس لها، وإن لم يكن لها جزء في الخارج، راجع شرح الخبيصي وحاشية العطار.

(٧) حيث احتج له القدماء بأن كل حقيقي مندرج تحت مقولة من المقولات العشر؛ لانحصار الممكنات فيها، فكل نوع حقيقي حينئذ له جنس.

(٨) المتن هكذا في الأصل وكذا في شرح الخبيصي (١٦٩)، وهو في شرح اليزدي «قد تترتب»، وفي عبارة ابن سينا في «الإشارات» (١٨٩/١) إثبات «قد».

العموم، بعد أن يكون مقولا في جواب «ما هو»، فما يكون أعم من الكل يكون جنس الأجناس، (**وَالْأَنْوَاعُ مُتَنَازِلَةً**) في الخصوص، منتهية (**إِلَى السَّافِلِ، وَيُسَمَّى نَوْعَ الْأَنْوَاعِ**)؛ لأن النوعية الإضافية ـ التي لا يجري الترتيب إلا فيها ـ باعتبار الخصوص، فأخص الكل نوع للكل، (**وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ**.

وَالثَّالِثُ: الْفَصْلُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ «أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ»)، يطلب بـ«أي شيء» ما يميز الشيء عن غيره، بشرط أن لا يكون تمام الماهية المختصة والمشتركة؛ فإن قيد بـ«في ذاته» أو «في جوهره» أو ما يجري مجراهما كان طالبا للمميز الذاتي، إما عن جميع الأغيار أو بعضها، وهو الفصل القريب والبعيد، فتعين في الجواب أحد الفصول، وإن قيد بـ«في عرض» كان طالبا للتمييز العرضي، إما عن جميع الأغيار أو عن بعضها، وهو الخاصة المطلقة والإضافية، فتعين في الجواب أحد الخواص، وإن أطلق كان طالبا للتمييز كيفما كان، فيقع في الجواب إما الفصول وإما الخواص.

وقوله «في ذاته» في موضع الحال من «هو» إما بالتأويل أو بدونه، على اختلاف رأي النحاة، ومعناه/ أي شيء هو معتبر أو ملاحظ في ذاته، أي مع قطع النظر عن عوارضه.

(**فَإِنْ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ**[1] **فِي الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَقَرِيبٌ**)، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب، (**أَوِ الْبَعِيدِ فَبَعِيدٌ**)، كالحساس بالنسبة إليه، فظاهر عبارة المصنف[2] أن ما لا

---

(١) المتن هكذا في نسختي شرح الدواني وبعض طبعات شرح اليزدي، وهو في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي «فإن ميز عن المشاركات»، وفي شرح الخبيصي (١٧٨): «فإن ميز عن المشارك».

(٢) حيث حصر أقسام الفصل في القريب والبعيد الذين يستلزمان وجود الجنس، فلا فصل غيرهما؛ لأن ظاهر الحصر الحصر العقلي، لا الاستقرائي. راجع العطار على الخبيصي: ١٧٨.

جنس له لا فصل له، وإلا لكان له قسم آخر يميزه عن المشاركات في الوجود، لا في الجنس، كما في الماهية المركبة من أمرين متساويين، فإن أمكن كان كل منهما فصلا لها.

وربما يقال مع القول بالفصل المميز عن المشاركات الوجودية، وتجويز الماهية المذكورة إن القريب والبعيد لا يجريان إلا في المميز عن المشاركات الجنسية، وفيه نظر؛ إذ لو كان جنسه مركبا من أمرين متساويين كان كل منهما بالنسبة إليه بعيدا، أو إن كان نفسه مركبا من أمرين متساويين كان كل منهما بالنسبة إليه قريبا، فالقريب والبعيد يجريان في هذا القسم أيضا، وفي تحقيق المرام[1] أبحاث طويلة لا تليق بهذا المقام.

(**وَإِذَا نُسِبَ إِلَى مَا يُمَيِّزُهُ فَمُقَوِّمٌ**)، أي الفصل ينسب إلى ما يميزه بالتقويم، كالناطق بالنسبة إلى الأنسان؛ فإنه داخل في قوامه، (**وَإِلَى مَا يُمَيِّزُ عَنْهُ فَمُقَسِّمٌ**)، أي عن المشاركات فيه بالتقسيم، كهو بالنسبة إلى الحيوان؛ فإنه يحصل بانضمامه إليه قسم، أو بانضمامه إليه وجودا وعدما قسمان، فهو مقوم للإنسان، مقسم للحيوان وما فوقه، (**وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ**)؛ ضرورة أن جزء الجزء جزء، (**وَلَا عَكْسَ**)، أي كليا، أو بالمعنى اللغوي[2]؛ إذ ليس كل ما هو جزء الكل فهو جزء الجزء، وإلا لكان الكل جزء الجزء؛ إذ الكل عين جميع أجزائه، هذا خلف، فافهم. (**وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ**)، أي كل ما هو مقسم للسافل فهو مقسم[3] للعالي؛ لأن قسم القسم قسم، ولا عكس؛ إذ ليس كل ما هو قسم للعالي قسما للسافل، وإلا لم يكن العالي عاليا والسافل سافلا، هذا خلف، فاعلم/.

---

(١) في الأصل «المقام»، وفي س «الكلام» مع بعض تلطخ بالحبر، وكأن ناسخه أراد تصحيح الكلمة، فالغالب على ظني أن ما أثبته هو الصواب.

(٢) أي لا بالمعنى المنطقي.

(٣) كذا في س، وفي الأصل «كل ما هو المقسم للسافل فهو المقسم».

(الرَّابِعُ الْخَاصَّةُ، وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ[1])، سواء كانت تلك الحقيقة نوعا أو أخيرا أو متوسطا، أو جنسا عاليا أو غيرها. وهذا أولى من تعريفها بالخارج المختص بأفراد نوع واحد؛ لعدم شموله لخواص الجنس العالي، فلهذا اختاره الشيخ.

فإن قلت: الخاصة إما مطلقة تختص بالشيء، بالقياس إلى جميع ما عداه، كالضاحك للإنسان، وإما إضافية تختص بالشيء، بالقياس إلى بعض أغياره، كالماشي، وتعريف المصنف لا يتناول القسم الثانيَ، فلا يكون جامعا؟

قلت: الخاصة التي هي قسيمة للكليات الأربع هو الأول، دون المطلق، وإطلاق الخاصة على الأول وعلى المطلق بالاشتراك اللفظي على ما يعلم من «الشفاء»[2].

(الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا)، لا إشكال فيه؛ بناء على ما حقق آنفا، من معنى الخاصة التي هي أحد الأقسام الخمسة، وأما إذا جعلت أعم من المطلقة والإضافية، كما ذهب إليه بعض المتأخرين، فيكون الماشي بالنسبة إلى الإنسان خاصة وعرضا عاما معا، فيتداخل بعض الأقسام بالنسبة إلى شيء واحد، فلا تكون القسمة حقيقية، بل اعتبارية، لا تجدي بطائل، فافهم.

(وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنِ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيْءِ)، وهو الماهية الموجودة؛ فإن الشيئية تساوق الوجود، وإنما لم يقل «عن الماهية» ليشمل لازم الوجود، ولئلا

(١) المتن هكذا في نسختي شرح الدواني وطبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، والذي في شرح الخبيصي (١٨٣): «... فقط قولا عرضيا»، ويشير العطار في حاشيته إلى اختلاف نسخ المتن.

(٢) راجع أيضا العطار على الخبيصي: ١٨٣.

يكون تقسيما للشيء إلى نفسه وإلى غيره (**فَلَازِمٌ بِالنَّظْرِ**[1] **إِلَى الْمَاهِيَّةِ أَوِ الْوُجُودِ**)؛ فإن ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة إما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا، أي بحسب كِلَا وجودَيْهِ، بمعنى أنها حيث وجدت كانت متصفة به، وهو لازم الماهية، كالزوجية للأربعة؛ فإن الأربعة زوج، سواء كانت في الذهن أو في الخارج، أو لا يمتنع/ انفكاكه عنها إلا في وجود خاص، كالتحيز للجسم؛ فإنه إنما يلزمه في الوجود الخارجي[2]، وكالكلية[3] للإنسان؛ فإنه إنما يلزمه[4] في الوجود العقلي[5].

وقد قسم بعضهم[6] اللازم إلى لازم الماهية وإلى لازم الوجود[7]، ومثَّل

---

(١) المتن في الأصل «بالنسبة» بدل «بالنظر»، والمثبت هو الموافق لما في س وطبعةِ المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وشرحِ الخبيصي (١٨٨).

(٢) في الأصل «الخاص» بدل «الخارجي»، والمثبت الموافق لس ونقلِ العطار في حاشية الخبيصي (١٨٨) هو المتعين.

(٣) في الأصل «كالكلية» بدون الواو العاطفة، والصواب ما أثبته من س ونقلِ العطار في حاشية الخبيصي (١٨٨).

(٤) كذا في النسختين، ويمكن توجيه تذكير ضمير المؤنث، وفي نقلِ العطار في حاشية الخبيصي (١٨٨): «فإنها إنما تلزمه»، ولا تخفى سلامته.

(٥) «قال الصفوي: وفيه نظر ظاهر إن قلنا إن الماهيات موجودة حقيقة في ضمن الأفراد، اهـ. وجوابه ما تقرر أن الكلية من المعقولات الثانية، فهي عارضة للمفهوم الحاصل في العقل أولا، فإذا تصور مفهوم الحيوان مثلا عرض له أنه مانع من وقوع الشركة فيه، وأما كون الحيوان موجودا في الخارج أو لا، على الخلاف في الوجود الكلي الطبيعي خارجا فشيء آخر؛ فإنه ولو قلنا بوجوده خارجا لا يتصف بكلية ولا جزئية؛ لأنهما إنما يعرضان للمفاهيم عقلا لا خارجا». العطار في حاشية الخبيصي (١٨٨).

(٦) كصاحب الشمسية وشارحه القطب (١/٢٧٣ ـ ٢٧٥).

(٧) قال عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/٢٧٤): «أي لازم للماهية باعتبار وجودها الخارجي، إما مطلقا، كالتحيز للجسم، أو مأخوذا بعارض، كالسواد للحبشي؛ فإنه لازم=

للازم الوجود بالسواد للحبشي، [فقال][1] فإن السواد لازم لوجوده وتشخصه، لا لماهيته؛ لأن ماهيته[2] الإنسان، ولو كان السواد لازما للإنسان لكان كل إنسان أسود. وأنت تعلم أن السواد كما لا يلزم ماهية الإنسان لا يلزم وجودَه أيضا؛ لأن الإنسان الأبيض كثير، بل إنما يلزم الماهية الصِّنْفِيَّةَ، أعني الحبشي بحسب وجودها في الخارج. فيصير كلامه بحسب الظاهر في قوة أن السواد ليس لازما لماهية الإنسان، بل هو لازم لوجود الصنف الذي هو[3] تحتها. ولا يخفى عدم انتظامه، وفوات المقابلة المطلوبة بين لازم الماهية ولازم الوجود؛ فإن اللائق بالمقام إيراد أمر لا يكون لازما للماهية، ويكون لازما لوجود تلك الماهية.

فالتحقيق: أنه أراد بلازم الماهية ما يلزم النوع، وبلازم الوجود ما يلزم الشخص؛ فإن السواد للحبشي إنما يلزم صنفيته التي هي من جملة ما اعتبر في

= لماهية الإنسان باعتبار وجوده وتشخصه الصنفي، لا لماهيته من حيث هي هي، ولا من حيث الوجود مطلقا، وإلا لكان جميع أفراده أسود، أو باعتبار وجودها الذهني، بأن يكون إدراكها مستلزما لإدراكه.. إما مطلقا أو مأخوذا بعارض. فالحاصل أن اللازم إما لازم للماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن خصوصية أحد الوجودين، أو لازم باعتبار خصوصية أحد الوجودين، إما مطلقا أو مأخوذا مع عارض خارج عن الماهية، وإنما لم يتعرض ـ أي القطب الرازي ـ لاستيفاء أقسام لازم الوجود، بل اكتفى بإيراد مثال للازم الوجود الخارجي المخصوص الذي هو أخفى؛ لأن ذلك وظيفة حِكَمية، لا يتعلق غرض المنطقي ـ أعني الاكتساب ـ به؛ فإن الكاسب لازم الماهية؛ إذ هو المستعمل في الحدود، وإنما ذكر لازم الوجود استطرادا. وبما ذكرنا اندفع إيراد المحقق الدواني من أن السواد كما لا يلزم ماهية الإنسان لا يلزم وجودها أيضا إلخ».

(١) ليس في الأصل، وأثبته من س.

(٢) كذا في س، وهو الصواب، وفي الأصل: «وتشخصه للماهية لأن الماهية».

(٣) كذا في النسختين، وفي نقل عبد الحكيم على الشمسية (٢٧٤/١) وكذا في نقل العطار على الخبيصي (١٨٨) لا يوجد «هو».



تشخصه، فيكون لازما لشخصه، لا لماهيته، وفي العبارة المنقولة إشعار بذلك؛ حيث قال: لوجوده وتشخصه. فهذا تقسيم آخر سوى التقسيم الذي ذكرناه؛ فإن محصول هذا التقسيم أن اللازم إما أن يكون لازما للنوع أو للشخص من حيث هو شخص، ومحصول ما ذكرناه أن اللازم إما أن يكون لازما لِكِلَا الوجودين أو لوجود معين، فهما تقسيمان متغايران؛ إلا أن القسم الأول في كليهما يسمى لازم الماهية[١].

هذا، **وما قيل**[٢] عليه من أن السواد ليس لازما للحبشي بحسب الوجود؛ لجواز أن يوجد حبشي أبيض، ولجواز أن يوجد حبشي أسود/ [١٧/ب] يزول سواده لعارض كالبرص **مدفوع**، بأن المراد بالحبشي الممتزج بالمزاج الصنفي المخصوص، سواء كان بالحبشة أو غيرها، فيخرج من ليس له ذلك المزاج، وإن تولد ذلك بالحبشة، وأن المراد بالسواد كونه أسود بطبعه[٣]، والتخلف بعارض لا ينافي ذلك، على أن المريض[٤] لم يبق[٥] على ذلك المزاج.

---

(١) هذا توجيه الدواني لكلام القطب في شرح الشمسية، ولكن أورد عبد الحكيم في حاشية الشمسية (١/٢٧٤) على توجيه الدواني هذا قائلا: «يرد عليه أن المقسم لازم الماهية، فكيف يندرج فيه لازم الشخص، وأن التقسيم المشهور ـ يعني به تقسيم الدواني ـ غير حاصر؛ لأن اللازم باعتبار الوجودين ليس لازما للنوع ولا للشخص».

(٢) والقائل به هو صاحب القسطاس، كما في العطار على الخبيصي (١٩٠)، ولا أعرف من هو صاحب القسطاس.

(٣) كذا في الأصل، وفي س «بطبيعته».

(٤) كذا في الأصل، ويوافقه نقل العطار في حاشية الخبيصي (١٩٠)، والذي في س يحتمل أن يكون «البرص» بدل «المريض»، والله أعلم.

(٥) كذا في النسختين، وفي نقل عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/٢٧٥) «لا يبقى»، وهو أولى.

(**بَيِّنٌ**[1] **يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ**[2]**، أَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا**[3] **الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ، وَغَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ**[4])، تقسيم آخر لمطلق اللازم[5]. ثم البين له معنيان، أحدهما: ما يلزم تصوره من تصور الملزوم، ويقال له «البين بالمعنى الأخص»[6]، والثاني: ما يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما

---

(١) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وكذا في نسختي شرح الدواني، والذي في شرح الخبيصي (١٩٠): «... ثم اللازم بين».

(٢) كذا المتن في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وشرح الخبيصي (١٩٠)، والذي في نسختي شرح الدواني: «ملزومه» بدل «الملزوم».

(٣) كذا المتن في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وشرح الخبيصي (١٩٠)، والذي في نسختي شرح الدواني: «أو يلزم من تصورهما» بدل «أو من تصورهما».

(٤) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، والذي في شرح الخبيصي (١٩١): «أو غير بين، وهو بخلافه».

(٥) «قال مير زاهد: أشار به إلى أن الماهية والوجود في هذا التقسيم غير معتبر، كما في التقسيم الأول، وأن كلا من المعنيين يصلح لأن يكون مقسما في هذا التقسيم، كما يدل عليه لفظة «أو» في كلام المصنف، اهـ. فإن قلت: لازم الماهية من حيث هي يجب أن يكون لازما ذهنيا؛ لأن الماهية إذا وجدت في الذهن وجب أن يوجد ذلك اللازم فيه أيضا، فيكون لازم الماهية لازما ذهنيا قطعا، فيكون بينا بالمعنى الأخص، فلا يجوز انقسامه إلى اللازم البين بالمعنى الأعم وغير البين. وأجاب السيد بأن الواجب في لازم الماهية أن يكون بحيث إذا وجدت الماهية في الذهن كانت متصفة به، ولا يلزم من ذلك أن يكون اللازم مدركا مشعورا به، فليس كل ما كان حاصلا للماهية المدركة في الذهن يجب أن يكون مدركا؛ فإن كون الماهية مدركة صفة حاصلة لها هناك، مع أنه لا يجب الشعور به، وإلا لزم من إدراك أمر واحد إدراك أمور غير متناهية، بل يجوز أن يكون لازم الماهية بحيث يلزم من تصورهما الجزم باللزوم بينهما، وأن لا يكون كذلك، فصح الانقسام إلى البين بالمعنى الأعم وغير البين، ويجوز أن يكون بحيث يلزم من تصور الملزوم ـ أي الماهية ـ تصوره، فيكون بينا بالمعنى الأخص، وأن لا يكون بهذه الحيثية، اهـ». العطار في حاشية الخبيصي (١٩٠).

(٦) وهو المعتبر في الدلالة الالتزامية، راجع حواشي السيد على شرح الشمسية: ١/٢٧٩.=

الجزمُ باللزوم، ويقال له «البين بالمعنى الأعم»، وإنما يظهر عمومه إذا اعتبر في الأخص مع ما اعتبر فيه كون تصورهما مع النسبة كافيا في الجزم باللزوم؛ إذ يجوز أن يكون تصور الملزوم كافيا في تصور اللازم، ولا يكفي التصوران مع تصور النسبة بينهما في الجزم[1] باللزوم، ولم يَعتبر[2] في غير البين الافتقار إلى الوسيط، كما وقع في بعض الكتب؛ لجواز أن يحتاج إلى غير الوسط، كحدس وتجربة، وذلك لأن الوسط هو ما يقترن بقولنا «لأنه» حين يقال «لأنه كذا»[3]،

= قال الطوسي في شرح الإشارات (١/١٦٠، ١٦١): إن الشيخ الرئيس أراد بذكر هذا القسم ـ أي اللازم البين بالمعنى الأخص ـ الرد على بعض المنطقيين الذين توهموا أن ما لا يمكن ارتفاعه عن الماهية يجب أن يكون ذاتيا مقوما، وأنكروا أن يكون من اللوازم ما يمتنع رفعه؛ لأنهم وجدوا هذا الحكم معدودا في النوع والجنس والفصل فقط، فأراد الشيخ إبطاله. بل الشيخ نفسه أشار إلى ذلك في الإشارات (١/١٦٤).

(١) في الأصل «مع النسبة بينهما في الجزم»، وفي س: «مع تصور النسبة في الجزم»، والمثبت جمع بينهما. وليس معنى الكفاية في اللازم البين عدمَ الاحتياج إلى الوسط، وإلا فيدخل فيه ما يحتاج إلى أمر آخر غير الوسط، فهو بعيد عن لفظ الكفاية ولفظ البين الدال على كمال الظهور. راجع عبد الحكيم على الشمسية: ١/٢٧٩.

(٢) أي المصنف، خلافا لصاحب الشمسية: ١/٢٧٣.

(٣) كذا فسر القومُ الوسطَ، كالشيخ في «الإشارات» (١/١٦٢)، وحمله على المعنى اللغوي الشامل للحدس وغيره بعيد، كما وضحه عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١/٢٧٩). وتوضيحه: أنا إذا قلنا «العالم محدث؛ لأنه متغير» فالمقارن لقولنا «لأنه» ـ وهو المتغير ـ وسطٌ، ولا يكفي لجزم العقل باللزوم بين الحدوث والعالم مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إلى الوسط/الدليل الذي هو التغير، فالحدوث بالنسبة إلى العالم غير بين. ولكن هذا لا يعني أن اللازم الغير البين هو المحتاج دائما إلى الوسط للجزم باللزوم، وليس يلزم من عدم افتقار اللزوم إلى وسط أنه يكفي فيه مجرد تصور اللازم والملزوم؛ لجواز توقفه على شيء آخر، من حدس أو تجربة أو حس أو غير ذلك. والحاصل: أن مدار كون اللازم غيرَ بينٍ أن لا يكون مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما كافيا في جزم العقل باللزوم، فافهم؛ فإنه دقيق. راجع شرح القطب على الشمسية: ١/٢٧٨، السعدية: ١٥٤، العطار على الخبيصي: ١٩١.

وما لا يكفي[1] تصور الطرفين فيه لا يلزم أن يفتقر إلى الوسط بهذا المعنى[2].

(وَإِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ)، سمي به لجواز مفارقته، **(يَدُومُ أَوْ يَزُولُ)**، تقسيم للمفارق إلى الدائم والزائل. وفيه بحث؛ إذ الدوام لا يخلو عن الضرورة بالمعنى الأعم، الذي هو المراد باللزوم ههنا، أعني امتناع الانفكاك، سواء كان ناشئا عن الذات أو غيره؛ لأن دوام المسبب لا محالة مستلزم لدوام السبب المنتهي إلى الواجب لذاته، فيمتنع ارتفاعه، وأما انفكاكه عن الضرورة بالمعنى الأخص، أعني ما يكون منشؤه الذات فلا يجدي ههنا؛ لما مر من أن اللزوم هو/ الأعم. [١/١٨]

أقول: لو أريد بالدائم ما يدوم بعد حصوله ما دام الموضوع، كالأمراض التي لا يمكن برؤها من تفرق الاتصال وغيره، وبالزائل ما يزول مع بقاء الموضوع لم يرد ذلك.

(بِسُرْعَةٍ)، كحمى اليوم، **(أَوْ بُطْءٍ)**، كالأمراض المزمنة، وقد يمثل بالعشق.

---

(١) في الأصل «لا يكفي» بدون «وما لا»، والمثبت س.

(٢) يعني أن لازم الماهية إذا لم يكن تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم وجب أن يتوقف ذلك الجزم على أمر مغاير لتصورهما، وقد يكون ذلك الأمر هو الوسط المذكور أو غيره كالحدس. وتفصيله: أن المحتاج إلى الوسط المذكور يكون قضية نظرية، والذي يكفي تصور طرفيه في الجزم باللزوم يكون قضية أولية، فكأن اللزوم الذي بين الشيء ولازمه إما بديهي أولي، وإما كسبي نظري، ويرد عليه أنه يجوز أن لا يكون نظريا ولا أوليا، بل يكون بديهيا مغايرا للأولي، كالحدسي والتجربي، فمن أراد حصر اللازم في البين وغيره وجب أن لا يعتبر في مفهوم غير البين الافتقار إلى الوسط، بل يكتفي بعدم كفاية تصور الطرفين في الجزم به، فيكون تقسيم اللازم إلى البين وغير البين جامعا ومانعا، ثم ينقسم غير البين إلى نظري يفتقر إلى الوسط، وإلى بديهي مفتقر إلى أمر آخر غير الوسط سوى تصور الطرفين. راجع الإشارات مع شرح الطوسي: ١/١٦٠، ١٦١، حاشية السيد على الشمسية: ١/٢٧٩.



(خَاتِمَةٌ)[1]
[لِبَحْثِ الْكُلِّيِّ]

انقسام الكلي إلى المنطقي والعقلي والطبعي

مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ)، من غير اعتبار تقييده بمادة من المواد (يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا)؛ لأنه عنوان الموضوع في المسائل المنطقية، (وَمَعْرُوضُهُ طَبَعِيًّا)؛ لأنه طبيعة من الطبائع، أي حقيقة من الحقائق، (وَالْمَجْمُوعُ)، أي المعروض مع العارض (عَقْلِيًّا)؛ إذ لا تحقق له إلا في العقل، والمنطقي أيضا كذلك، لكن وجه التسمية لا يجب انعكاسه، (وَكَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ)، منها منطقي وطبيعي وعقلي، مثلا مفهوم النوع نوع منطقي، ومعروضه كالإنسان نوع طبيعي، والإنسان ومفهوم النوع نوع عقلي، وقِسْ عليه.

تحقيق القول في وجود الطبعي في الخارج

(وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُودَ الطَّبَعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ أَشْخَاصِهِ[2])، اعلم: أن مذهب المحققين من الحكماء أن الكلي الطبيعي، أعني الماهية المعروضة للكلية من حيث هي هي، لا بشرط عروض الكلية موجود في الخارج بعين وجود الأشخاص، لا بوجود مغاير لها.

قال الشيخ في أول النمط الرابع من «الإشارات»: قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده

---

(١) المتن هكذا في نسختي شرح الدواني، وشرح الخبيصي (١٩٣)، وهو في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي «فصل»، بدل «خاتمة».

(٢) اختلف في وجود الكلي الطبيعي في الخارج، ومن القائلين بوجوده فيه من القدامى ابن سينا، ومن المتأخرين التاج السبكي في الإبهاج (٥٤١/٢) والإسنوي في نهاية السول (١٥٢/١) والبهاري في السلم، وانظر أيضا: السلم مع شرح بحر العلوم: ٣١٩، والعطار على الخبيصي: ٢٠٣، ٢٠٤.

محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو بوضع بذاته، كالجسم، أو بسبب ما هو فيه، كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود، وأنت يتأتى لك أن تتأمل في نفس المحسوسات، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء؛ لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد، لا على الاشتراك الصرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان؛ فإنكما لا تشكان في أن وقوعه وقوعا خارجيا على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس/، أو لا يكون، فإن كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج النفس من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا عجيب. ١٨/ب

وإن كان محسوسا فلا محالة له وضع وأين ومقدار وكيف معين، لا يتأتى لك أن تحس، بل ولا أن تتخيل إلا كذلك؛ فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال، وإن كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحالة، فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحالة، فإذن الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة، بل هو من حيث حقيقته الأصلية التي لا يختلف[1] فيها الكثرة غير محسوس، بل معقول صرف، وكذا الحال في كل كلي. هذا كلامه، وقد صرح بمثله غيره أيضا من القدماء[2].

---

(١) كذا في النسختين، وفي نقل العطار على الخبيصي (٢٠٣) عن شرح الدواني على التهذيب: «تختلف» بدون «لا».

(٢) «قال مير زاهد: قيل: الطبيعة والشخص متحدان في الخارج، فلا يعقل كون الشخص موجودا ومحسوسا، والطبيعة موجودة غير محسوسة، ولا يخفى أن الشيء لا يصير محسوسا بالذات أو بالعرض إلا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة، من الأين والوضع ونحوهما، فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض.
وتفصيله: أن المحسوسات لها مراتب، الأولى نفسها من حيث هي، وفي هذه المرتبة لا تصدق عليها إلا ذاتياتها، والثانية نفسها من حيث إنها موجودة، وفي هذه المرتبة يصدق=

لا يقال: هذا يرجع إلى وجود الشخص، كما أشار إليه المصنف، ولا نزاع فيه؛ لأنا نقول: بل هذا النظر ـ كما صرح به الشيخ آنفا ـ يعطي وجود أمر آخر بوجود الشخص، فالوجود واحد والموجود اثنان، ولو قال المصنف بعين وجود أفراده لكان بعينه مذهب القدماء[1]. وتحقيق الحق في المقام يقتضي بسطا في الكلام.

= عليها الذاتيات والوجود، وما يحذو حذو وجودها من العرضيات، والثالثة نفسها من حيث اتصافها بعوارض مخصوصة، من الأين والوضع ونحوهما، وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس، وتصير محسوسة بالذات أو بالعرض. فظهر أن الماهية مع قطع النظر عن الأعراض المخصوصة موجودة، وليست بمحسوسة أصلا، فتأمل». فثبت أن الكلي الطبعي موجود في الخارج. العطار على الخبيصي: ٢٠٣.

(١) «قال أبو الفتح: منشأ السؤال أنه يحتمل أن يكون مراد الشيخ بوجود الإنسان وجود أشخاصه مجازا، كما أشار إليه المصنف بقوله «بمعنى وجود أشخاصه»، وحاصل الجواب أن كلام الشيخ صريح في رد أوهام الناس من أن كل موجود محسوس، ولا شك أن توهم الناس إنما هو في الموجود الحقيقي دون المجازي، فلا بد أن يكون مقصود الشيخ وجود الإنسان حقيقة، لكنه مطالب بالبيان حتى يتعين.. وأما قوله «فالوجود واحد والموجود اثنان» فهو مع كونه مما لا يدل عليه كلام الشيخ محل نظر؛ لأنه إن كان كل واحد منهما موجودا بذلك الوجود يلزم قيام معنى واحد بمحال مختلفة، وإن كان الموجود مجموعهما فقط يلزم وجود الكل بدون أجزائه، وكلا اللازمين محال قطعا، اهـ. وأجاب مير زاهد بأن الوجود واحد في الخارج والموجود اثنان في الذهن، فما هو اثنان في الذهن موجود في الخارج بوجود واحد، وذلك لأنه ليس في الخارج إلا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة الموجودة بوجود واحد شخصي، ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة المحضة من حيث هي، مع قطع النظر عن العوارض، وحينئذ يحصل إثنان: الطبيعة المحضة والطبيعة المخلوطة، وهما متغايران في الذهن، ومتحدان في الوجود. وربما يقال لذلك الوجود من حيث إنه للطبيعة المحضة الوجود الإلهي، والوجود قبل الكثرة؛ لأنه ليس إلا بعناية الله سبحانه وتعالى، وأما من حيث إنه للشخص وإن كان بعناية الله تعالى، إلا أن مصحح استناده إليه سبحانه العوارض المادية». حاشية العطار على الخبيصي: ٢٠٤.



(فَصْلٌ

[فِي الْمُعَرِّفِ وَأَقْسَامِهِ][1]

تعريف المعرف

مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَا يُقَالُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ)، أي يحمل عليه لإفادة تصوره[2]، والقيد الأخير لإخراج المحمول الذي لا يكون الغرض منه إفادة التصور، والمراد بالإفادة ههنا[3] ما هو صفة المقول، لا صفة القائل؛ ليشمل المعرف الذي يحصله الإنسان لنفسه لا لغيره، من غير تكلف.

فإن قلت: التعريف تصوير[4] محض، فلا يكون فيه حمل، فلا يصح تعريف المعرف بما يحمل عليه؟

قلت: المقصود بالذات منه التصوير، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولا، بل جميع أصناف المقول في جواب «ما هو» و«أي شيء هو» المقصود منها التصوير؛ ضرورة أنها من المطالب التصورية[5]، مع أنها تحمل على المسؤول عنه في الجواب، هذا هو التحقيق. ومن أراد المحافظة على ما قرره بعض المتأخرين، من انتفاء الحمل فيه، فله أن يقول/: المراد بـ«ما يقال عليه» ما من شأنه أن يحمل عليه، إلا أن عَدَّهُم الحدَّ بالنسبة إلى المحدود من أصناف المقول في جواب «ما هو»، مع تفسيرهم المقول بالمحمول [يوجب كون الحد من حيث إنه حد مقولا ومحمولا على محدوده، وهذا خادش لما

1/19

(١) ما بين [ ] من عمل المحقق.

(٢) «أي يحمل عليه لإفادة تصوره» ليس موجودا في الأصل، وأثبته من س.

(٣) «ههنا» ليس موجودا في الأصل، وأثبته من س.

(٤) في الأصل «تصور»، والمثبت من س.

(٥) كذا في س، وفي الأصل «التصويرية».



قرره بعضهم من انتفاء الحمل في التعريف][1].

ثم إنه عدل عن العبارة المشهورة، وهي «ما يستلزم تصورُه تصوره»؛ لانتقاضه بالملزومات بالنسبة إلى لوازمها البينة، لا بالمعرف[2]؛ بناء على أن تصور الماهية يستلزم تصور معرفها، على ما قيل؛ فإن ذلك ممنوع؛ إذ تصور الماهية قد يحصل بدون تصور المعرف، كتصورها بالوجه السابق على الكسب.

وما يقال في جواب النقض، من أن المراد بالاستلزام الاستلزام بطريق النظر، بقرينة ما سبق، من أن الموصل إلى التصور بالنظر يسمى قولا شارحا، وأن البحث في الفن عن كواسب التصورات والتصديقات **لا يخلو** عن تكلف وضعف.

شروط التعريف

(وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لَهُ[3] وَأَجْلَى)، أي في الصدق، سواء كان لازما أو غيره، **(فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ[4])**، ترك المباين؛ لخروجه عن المعرف باعتبار الحمل فيه، واشتراط المساواة في مطلق المعرف ليس مذهب المحققين؛ فإنهم قالوا: المقصود من التعريف التصور، سواء كان بوجه مساو أو أعم أو أخص، وللصناعة في جميعها مدخل، فلا وجه لعدم اعتبارهما. نعم، يشترط في المعرف التام[5].

---

(١) كذا في نقل العطار على الخبيصي (٢٠٦)، وأما في الأصل وس: «.. مع تفسيرهم المقول بالمحمول يخدش هذا»، والله أعلم.

(٢) كذا في س، وفي الأصل «بالمعروف».

(٣) في نسختي شرح الدواني وشرح الخبيصي (٢٠٩) لا يوجد «له»، والمثبت من شرح اليزدي.

(٤) أي مطلقا في كل منهما، وحصرهما على الوجهي فقط مردود. راجع للتفصيل شرح اليزدي مع تعليقاتي عليه.

(٥) يعني أن المساواة شرط في المعرف التام، سواء كان حدا أو رسما، أما الأول فلاشتراط ذكر جميع الذاتيات فيه، وأما الثاني فلوجوب ذكر الخاصة اللازمة المساوية، فيكونان مساويين للمحدود والمرسوم، حقيقيين كانا أو اسميين.

قال أبو نصر الفارابي في «المدخل الأوسط» بعد ذكر الحدود: وما كان منها أعم من الاسم[1] المحدود[2] كان ذلك حدا ناقصا، ثم قال في الرسوم وما كان منها يفهم بنحو يخص الشيء ويساوي المفهوم عن اسم الشيء كان ذلك رسما كاملا، وما كان منها أعم أو أخص كان ذلك الرسم رسما ناقصا، هذا كلامه. ولم يذكر في الحد الأخص؛ لعدم إمكانه/[3]، فتفطن. ‏‏١٩/ب

والمصنف ساق ذلك مساق الأقوال الضعيفة، كما سيجيء.

فإن قيل: إذا لم يجز[4] التعريف بالأخص، كما هو مذهب المصنف يلزم أن لا يصح تعريف المعرف؛ لأن ما يذكر في تعريفه معرف خاص، فهو أخص من مطلق المعرف، فتعريفه به تعريف بالأخص؟

أجيب: بأن معرف المعرف أخص منه بحسب العارض، ومساوٍ له بحسب الذات، والتعريف إنما هو بحسب الذات، لا بحسب العارض. وهذا الجواب لا يخلو عن كدر؛ لأن ذات معرف المعرف، وهو قول «ما يقال على الشيء لإفادة تصوره» أخص منه؛ ضرورة أن المعرف يصدق عليه وعلى غيره من المعرفات، كالحيوان الناطق. وإنما يتم هذا الجواب لو كان قوله «ما يقال إلخ» مع وصف المعرفية أخص، لا ذاته، لكن ذاته أخص، لا هو مع الوصف؛ فإنه مع ذلك الوصف ليس معرفا؛ ضرورة أن انضمام وصف المعرفية إليه يخرجه

---

(١) كذا في س، ويوافقه العطار (٢١٦)، وفي الأصل «اسم».

(٢) أي من المفهوم الإجمالي الذي وضع الاسم بإزائه، فيكون إشارة إلى الحدود الاسمية الشارحة لمفهوم الاسم». العطار على الخبيصي: ٢١٦.

(٣) «وإنما لم يمكن الحد بالأخص لأن الحد لا يكون إلا بالذاتي، والذاتي لا يكون إلا أعم أو مساويا، ويمتنع كون جزء الشيء أخص منه، وإلا لتحقق الكل بدون جزئه، وهو بديهي البطلان». العطار على الخبيصي: ٢١٦.

(٤) كذا في س، وفي الأصل «إذا لم يكن يجز».



عن كونه معرفا.

والحاصل: أن الوصف منشأ الأخصية، لا قيد في الأخص، حتى يكون المقيد أخص، دون ذاته. والأعذب[1] أن يقال: المراد بالأخص ههنا أن يكون أخص بحسب الحمل المتعارف، أعني أن يصدق المعرف على جميع أفراد المعرف، ولا يصدق المعرف على جميع أفراد المعرف، كما في الإنسان والحيوان؛ فإن كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان ليس بإنسان، وكلاهما قضيتان متعارفتان، ومعرف المعرف ليس أخص بهذا المعنى، بل هما متساويان بطريق الحمل المتعارف؛ إذ كل فرد من المعرف يصدق عليه أنه ما يقال على الشيء لإفادة تصوره، وكذا كل فرد مما يقال على الشيء إلخ يصدق عليه أنه معرف، والسالبة الصادقة ههنا هي قولنا: ليس كل/ معرف هو ما يقال على الشيء لإفادة تصوره، بمعنى [أنه ليس كل معرف][2] هو نفس هذا المفهوم بطريق المنحرفة الطبيعية، فافهم[3].

١/٣٠

(**وَالْمُسَاوِي مَعْرِفَةً وَجَهَالَةً**[4])، إما بأن يكون مساويا له ضرورة، كالمتضايفين[5]، نحو تعريف الأب بمن له الابن؛ فإنهما يعقلان معا بالضرورة، أو بأن يكون مساويا له بالنظر إلى من يعرَّف له، كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلدُه جلدَ النمر لمن لا يعرف النمرَ، (**وَالْأَخْفَى**)، سواء كان أخفى بالضرورة،

(١) كذا في النسختين، وفي حاشية العطار على الخبيصي (٢٠٨) «والأقرب».

(٢) ما بين [ ] في س، ويوافقه نقل العطار (٢٠٨)، وليس في الأصل.

(٣) قال العطار: «وجه كونها منحرفة طبيعية أنه جعل المحمول نفس الطبيعة، وسلبت عن أفراد الموضوع، لا بالطريق المتعارف، وهو سلب صدق المحمول على الموضوع، بل بطريق غير متعارف هو سلب نفس المحمول عن الموضوع».

(٤) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وفي نسختي شرح الدواني وشرح الخبيصي (٢١٠) لا يوجد «وجهالة».

(٥) كذا في س، وفي الأصل «كالمضاف».

بأن يتوقف معرفته على معرفته، كتعريف الحركة بما ليس بسكون؛ فإن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا[1]، أو كان أخفى بالنظر إلى من يعرَّف له، سواء كان من شأنه أن يكون أخفى، كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس، أو لا[2]، كتعريفها بأنها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة.

انقسام التعريف إلى حد ورسم وهما إلى تام وناقص

(وَالتَّعْرِيفُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ حَدٌّ، وَبِالْخَاصَّةِ رَسْمٌ، فَإِنْ كَانَ مَعَ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَتَامٌّ، وَإِلَّا فَنَاقِصٌ). وحاصله: أن مدار[3] الحدية على كون المميز ذاتيا، والرسمية على كونه عرضيا، ومدار التمام فيهما[4] على الاشتمال على الجنس القريب.

واعلم: أن الحد التام قد يتركب[5] من غير الجنس والفصل، كما صرح به الشيخ في «الحكمة المشرقية»؛ فإن المركب الخارجي إنما يتصور كنهه بتمثل حقيقة أجزائه في العقل، كما في البيت؛ فإن كنهه الجدران الأربع والسقف مع الهيئة المخصوصة، وكأنهم لم يعتبروه لعدم مدخلية الصناعة في جزئه الصوري؛ إذ الأجزاء الخارجية إذا تمثلت[6] بتمامها في الذهن على أي ترتيب اتفق[7]

---

(١) هذا وجه كون السكون أخفى من الحركة؛ حيث جعَل التقابلَ بينهما تقابل العدم والملكة، فالسكون أخفى؛ لأن الأعدام تعرف بملكاتها. وأما إن جُعِل التقابل بينهما تقابل التضاد بتفسير الحركة بأنها كون الشيء في آنين في مكانين، وتفسير السكون بأنه كون الشيء في آنين في مكان واحد، فهذان المفهومان الوجوديان المتضادان مساويان في العلم والجهل.

(٢) كذا في س، وهو الصواب، وفي الأصل لا يوجد «أو لا».

(٣) كذا في س، ويوافقه نقل العطار (٢١٣)، وفي الأصل «أمور» بدل «مدار»، ولا يخفى بعده عن الصواب.

(٤) كذا في س ونقل العطار، وفي الأصل «فيها».

(٥) كذا في س ونقل العطار، وفي الأصل «يترتب»، وهو خطأ.

(٦) كذا في س ونقل العطار، وفي الأصل «تمثلها»، وهو خطأ.

(٧) كذا في س ونقل العطار، وفي الأصل لا يوجد «اتفق».

حصل تصور كنه المركب، فليس فيه الحركة الثانية التي هي لتحصيل صورة الكاسب[١].

وفيه نظر؛ إذ في المركب من الجنس والفصل أيضا لا يجب تقديم الجنس على الفصل[٢]؛ فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته: ناطق حيوان/ حد تام، إلا أن الأولى تقديم الأعم؛ لشهرته وظهوره. نعم، لا بد من تقييد أحدهما بالآخر؛ حتى تحصل صورة مطابقة للمحدود، وذلك لا يحتاج إلى حركة ثانية، فالأولى أن يقال: ليس للصناعة مدخل في تحصيل الأجزاء الخارجية، بخلاف الأجزاء المحمولة؛ فإن الصناعة كافلة بتحصيلها، بإعطاء قواعد تتميز بها تلك الأجزاء، أعني العرضيات.

٢٠/ب

(١) «أي مع أن الحركة الثانية عليها مدار الفكر عند الأكثرين، وإن تحقق فيه الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادئ. قال مير زاهد مبطلا لما قاله الشيخ: وأنت تعلم أن التغاير بين الحد والمحدود بوجه ما ضروري، ولو كان الحد من الأجزاء الخارجية يفوت التغاير بينهما؛ فإن الحد والمحدود على ذلك التقدير يكون صورة كلية واحدة من غير تغاير، فلعل المراد بالحد ههنا ليس حقيقته، بل كما يقال البيت هو المركب من الجدار والسقف مع الهيئة المخصوصة، وأيضا الحد من الأجزاء الخارجية على تقدير تحققه لا يكون معرفا يحصله الإنسان لغيره؛ فإنه لا يصلح أن يكون مقولا في جواب ما هو؛ ضرورة أن الأجزاء الخارجية من حيث إنها أجزاء خارجية ليست محمولة، فاعتباره لا يناسب التعاليم». العطار على الخبيصي: ٢١٣. وفي عبد الحكيم: «إن شرط في المعرف كونه محمولا فلا يمكن التحديد بالأجزاء الخارجية إلا بأخذ لازم بالقياس إليها، كما يقال البيت ذو سقف وجدران، فيكون رسما لا حدا، وإن لم يشترط ذلك فالتحديد يحصل بتلك الأجزاء، إلا أنه لندرته أسقطوه عن الأقسام كما أسقطوا البحث عن نفس تلك الأجزاء، وكذلك المركب من أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه ساقط عن درجة الاعتبار». وإنما امتنع الحمل في الأجزاء الخارجية لأنها علة للشيء، والعلة لا تحمل على المعلول، وطريق صحة الحمل أن يؤخذ منها لازم مساو يحمل على المعرف.

(٢) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد «على الفصل». هذا، ولكن صنيع الشيخ في الإشارات في ضوء كلام شارحه الطوسي (٢٠٩/١) يوجب تقديم الجنس على الفصل، فليراجع.



المراد بالتعريف اللفظي، وهل هو من المطالب التصورية أم من التصديقية؟

(وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ)، قد اعتبره المعتبرون في الرسوم الناقصة، **(وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ)**، قد سبق أنه مذهب المحققين، **(كَاللَّفْظِيِّ، وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيرُ مَدْلُولِ اللَّفْظِ)**؛ فإنه يجوز بالأعم، كقولهم: سعدان نبتٌ[1]، وصداء مويهة[2].

والتعريف اللفظي عند المصنف من المطالب التصورية، وخالفه بعض المحققين[3]، فقال: إنه من المطالب التصديقية. وأنت خبير بأنه إذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ بأنه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا، خارجا عن المطالب التصورية، وأما إذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ فليس كذلك، كما إذا قلنا: الغضنفر موجود، فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى، ففسرناه بالأسد؛ ليحصل له تصور معناه، فذلك من المطالب التصورية.

كيف وقد علل[4] القوم تقدم مطلب «ما» الاسمية على جميع المطالب بأنه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق بوجوده، فلا يتمشى طلب حقيقته، ولا التصديق بِالْهَلِيَّة المركبة؛ فإن ذلك الكلام إنما يتم إذا كان التعريف

---

(١) هو نبت ذو شوك، وفي المثل: مرعى ولا كالسعدان، وورد في حديث القيامة في الصحيحين. انظر: النهاية لابن الأثير، باب السين مع العين.

(٢) صداء بفتح الصاد وتشديد الدال عين ولا أعذب، وفي المثل: ماء ولا كصداء. انظر المحكم والقاموس الحيط والعباب الزاخر.

(٣) هو السيد الشريف في حواشي التجريد، راجع العطار على الخبيصي: ٢١٩.

(٤) هذا تأييد من الشارح لرأي المصنف. ومعناه: أي يدل على أن الغرض منه التصوير تعليلُ القوم تقدُّم ما الاسمية أي الشارحة لمعنى الاسم على بقية المطالب، وهو داخل تحت مطلب ما الاسمية، فيكون تعريفا لفظيا؛ إذ لو كان تعريفا حقيقيا لدخل تحت مطلب ما الحقيقية، فتعليل القوم إنما يتم إذا كان التعريف اللفظي داخلا تحت مطلب ما؛ لأن فهم المعنى من اللفظ يحصل من التعريف اللفظي، كما أنه يحصل من التعريف الاسمي، فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما، كما أن الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب متقدما على سائر المطالب، ولم يصح احتياجها إليه.

اللفظي داخلا في مطلب «ما» الاسمية[١]، كما لا يخفى[٢].

والتفصيل: أن للتصورات مراتب، أدناها أن تستحضر في المدركة صورة مخزونة بواسطة لفظ موضوع بإزائها[٣]، فإن حصل ذلك ابتداء فلا يتصور طلبه، كما إذا أطلق لفظ موضوع بإزاء معنى بالنسبة إلى العالم بالوضع، ففهم معناه، وهذا لا يدخل في سلسلة المطالب؛ لعدم الطلب، وإن حصل بعد إلقاء لفظ لم يعرف معناه فهناك يتصور الطلب، كما إذا قيل: الخلأ محال، فيقال: ما الخلأ؟

---

(١) كذا في س، وفي الأصل ونقلِ العطار (٢١٩) لا يوجد «الاسمية».

(٢) ويوضحه ما ذكره في الحواشي القديمة على التجريد بأن لنا مطلبين: مطلب «ما»، ويطلب بها التصور، ومطلب «هل»، ويطلب بها التصديق، والتصور على قسمين: تصور بحسب الاسم، وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه، مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج، وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها، وفي المعدومات أيضا، والطالب له ما الشارحة للاسم. وثانيهما تصور بحسب الحقيقة، أعني تصور الشيء الذي علم وجوده، والطالب لهذا التصور ما الحقيقية. وكذلك التصديق ينقسم إلى التصديق بوجود الشيء في نفسه، وإلى التصديق بثبوته لغيره، والطالب للأول هل البسيطة، وللثاني هل المركبة. ولا شبهة في أن مطلب ما الشارحة مقدم على هل البسيطة؛ فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده، كما أن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية؛ إذ مالم يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث إنه موجود. ولا يكون الترتيب ضروريا بين الهلية المركبة والمائية الحقيقية، لكن الأولى تقديم المائية». راجع العطار (٢١٩). وقال بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٢١٧): «أن مطلب ما الشارحة متقدم على سائر المطالب؛ لامتناع الحكم على المجهول المطلق، وهل البسيطة متقدمة على الحقيقية وجوبا؛ إذ لما لم يصدق بالوجود كيف يطلب الحقيقة. وعلى المركبة استحسانا؛ بناء على أن لا كمال بعلم أحوال المعدومات ومشكوك الوجود، وتقديم «ما» الحقيقية على «هل» المركبة استحسان؛ إذ الأحرى معرفة الكنه أولا ثم العوارض، ثم الأنسب لمجيب السائل بـ«ما» الشارحة الجواب بالحد؛ ليستغني عن «ما» الحقيقية، كما إذا سئل ما الزمان؟ فالجواب الحسن: كَمٌّ متصل غير قارٍّ، لا أنه عدد الحركة، وللسائل بـ«لم» الجواب باللمي؛ لئلا يحتاج إلى سؤال اللم بعده».

(٣) كذا في الأصل، وفي س «بإزاء المعنى»، وفي نقل العطار (٢٢٠) «بإزائه».



فيجاب بأنه بُعْدٌ موهوم، فهذا تعريف لفظي، والغرض منه[1] إحضار صورة مخزونة، وهو بمنزلة التصور/ ابتداء، إلا أنه من حيث إنه مسبوق بلفظ لم يفهم[2] معناه بخصوصه، فيصح طلبه عُدَّ من مطلب «ما».

1/21

وأعلاها أن تستحصل صورة غير حاصلة في الخزانة، وفيه مراتب متفاوتة، وأتمها تصور الكنه، وذلك بالحد التام، فالتعريف اللفظي داخل في المطالب التصورية؛ لما ذكرنا، لا لما قاله بعض الأفاضل المتأخرين، من أنه يفيد تصور الموضوع له، من حيث إنه معنى هذا اللفظ، وهذا التصور لم يكن حاصلا، وذلك لأنه ليس الغرض من التعريف اللفظي تصور المعنى بهذا الوجه، بل الغرض منه تصوره بذاته، كما مر في مَثل الخلأ؛ فإن المخاطب طالب لتصور نفس المعنى، لا لتصوره من حيث إنه موضوع له لهذا اللفظ؛ إذ غرضه تحصيل هذا التصديق المتوقف على تصور ذلك الطرف، ولا يتعلق له غرض بتصوره بهذه الحيثية، أعني كونه معنى لهذا اللفظ، وذلك ظاهر لا ينكره منصف. وأما التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لأي معنى [كان][3]، كما هو شأن اللغوي، فخارج عن المطالب التصورية، بل بحث لغوي، [كما مر ذكره][4].

---

(١) «فيه إشارة إلى أن التعريف اللفظي يحصله الإنسان لغيره لا لنفسه، وإلا يلزم تحصيل الحاصل؛ فإن قصد إحضار الشيء لا يتصور بدون حضوره، وإنما كان الاستحصال أعلى التصورات والاستحضار أدناها لأن الحصول في المدركة والخزانة حاصل بالاستحصال، والحصول في المدركة فقط حاصل بالاستحضار، مع أن التصور في الاستحصال موجود بنفسه وفي الاستحضار لتحصل التصديق الذي كان ذلك التصور طرفه. قال أبو الفتح: وتلخيصه أن التعريف اللفظي من المطالب التصديقية قطعا، وعده من المطالب التصورية وقع على ضرب من المسامحة، وتشبيه إحضار الصورة الحاصلة بتحصيل الصورة الغير الحاصلة بكون ذلك الإحضار مسبوقا بلفظ لم يحصل إحضار تصور معناه بخصوصه منه، ويصح طلبه كما في صورة التحصيل والكسب، والمراد من المطالب التصورية ههنا أعم منها حقيقة وتشبيها». العطار على الخبيصي: ٢٢١.

(٢) كذا في س، ويوافقه نقل العطار، وفي الأصل «يفهم» بدون حرف «لم».

(٣) ما بين [ ] ليس في س، وهو في الأصل.

(٤) ما بين [ ] ليس في س، وهو في الأصل. والبحث اللغوي من المطالب التصديقية.



فَصْلٌ

فِي التَّصْدِيقَاتِ[١]

تعريف القضية

الْقَضِيَّةُ قَوْلٌ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ)، القول هو المركب، سواء كان ملفوظا أو معقولا، وتشعر عباراتهم بأنه ليس مشتركا معنويا بينهما. والمراد باحتمال الصدق والكذب أن يُجَوِّزهما العقلُ بالنظر إلى مفهومهما، مع قطع النظر عما في الواقع، ومنشأ ذلك اشتماله على نسبة خبرية هي[٢] حكاية عن أمر واقع؛ فإن شأن الحكاية أن يتصف بالمطابقة وعدمها، بخلاف النسبة الإنشائية والتصورات؛ فإنها ليست حكاية عن أمر واقع، فلا يجري فيها الصدق والكذب. نظير ذلك أن النَّقَّاش إذا تصدى لنقش صورة على أنها حكاية عن زيد يجري عليه الاعتراض بعدم المطابقة، وإذا تصدى لمجرد النقش، من غير التزام أنه نقش للشيء الفلاني فلا يجري عليه التخطئة أصلا؛ فإن كل نقش فهو في حد ذاته نقش.

ولعلك تفهم من هذا التفصيل أن قول القائل «كلامي هذا صادق»، مشيرا إلى نفس هذا الكلام ليس خبرا أصلا/[٣]، وإن كان في صورة الخبر؛ لانتفاء

٢١/ب

---

(١) كذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وفي س لشرح الدواني «باب التصديقات»، وفي الأصل «التصديقات» فقط، وأما في الخبيصي (٢٢٣) ففيه «المقصد الثاني في التصديقات»، والخطب يسير.

(٢) كذا في س، ويصححه ما في العطار على الخبيصي (٢٢٥)، والدسوقي عليه (٢٢٧)، وفي الأصل: «النسبة الخبرية التي هي».

(٣) هذه هي المغالطة المشهورة بالجذر الأصم، وللناس في حلها طرائق، وللشارح رسالة خاصة في ذلك. راجع العطار على الخبيصي: ٢٢٦.



حل الإشكال المعروف بالجذر الأصم

الحكاية التي تقتضي مغايرة بين الحكاية[1] والمحكي عنه. ونظيره أن يتصدى[2] النقاش أن ينقش صورة على أنها حكاية عن نفسها؛ فإنه مع أنه اعتبار باطل[3] لا طائل فيه، بل غير محصل، لا يجري فيه التخطئة.

ولقد أجاد صاحب «المفتاح»[4]؛ حيث قال: مرجع احتمال الصدق والكذب إلى إمكان اجتماع النسبة الذهنية مع ثبوتها في الواقع ولا ثبوتها؛ فإنه يمكن أن يدرك أن زيدا قائم، سواء كان زيد قائما في الواقع أو قاعدا[5]. ولا شك أنه إذا كان حكاية عن نفسه كما في المثال المذكور لا يمكن ذلك؛ إذ يمتنع بالذات اجتماع ثبوت الشيء مع انتفائه.

هذا، وأُورِدَ على هذا التعريف أنه دَوْرِيٌّ[6]؛ لأن الصدق مطابقة الخبر للواقع، والكذب عدم مطابقته له. وأجيب بأن الصدق بديهي، أو هو مطابقة الأمر الذهني، وفي الثاني نظر؛ لأن التصورات مطابقة له، ولا توصف بالصدق أصلا[7]، وبأن الخبر بديهي والتعريف للتنبيه وإحضاره من بين المخزونات، فلا دور.

---

(١) في الأصل «المحكي» بدل «الحكاية»، والمثبت من س.

(٢) في الأصل «أن يتصور» بدل «أن يتصدى»، والمثبت من س.

(٣) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «باطل».

(٤) هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن على السكاكي الخوارزمي، أبو يعقوب، سراج الدين [٥٥٥ ـ ٦٢٦]، عالم بالعربية والأدب. له: مفتاح العلوم، رسالة في علم المناظرة. الأعلام للزركلي: ٨/٢٢٢.

(٥) انظر مفتاح العلوم للسكاكي: ١٦٦.

(٦) الذي أورده هو الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في «نهاية الإيجاز».

(٧) «أجاب مير زاهد بأن المراد مطابقة النسبة التي هي حكاية عن الواقع، وهذه المطابقة غير المطابقة التي في التصورات؛ فإن مرجع المطابقة فيها الحمل على ذي الصورة، أو على المأخذ، ومرجع هذه المطابقة هو الوقوع في نفس الأمر، ويظهر من ذلك أن المطابقة أولا وبالذات للنسبة، وثانيا وبالعرض للخبر المشتمل عليها». العطار على الخبيصي: ٢٢٥.

وتحقيق ذلك أن الغرض من التعريف التنبيهي[1] إحضار الشيء في المدركة، بعد حصوله في الخزانة، ويجوز أن يحصل هذا الغرض من أمر يتوقف في الحصول على ذلك الشيء، إذا كان تصوره مستلزما لتصور ذلك الشيء؛ لأن التوقف في الحصول ابتداءً لا يستلزم التوقف في الالتفات[2] والتذكُّر. نظيره إذا تعقلنا عدة معان، منها الحيوان، وأردنا تعيينه من بين تلك المعاني، فنقول: ذلك الذي هو جنس الإنسان، فهذه الخاصية يتعين بها ذلك المعنى، ويزول الالتباس من غير دور.

(فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فَحَمْلِيَّةٌ، مُوجَبَةٌ أَوْ سَالِبَةٌ/)، أي القضية إما حملية، وهي التي حُكِم فيها بثبوت شيء لشيء، وهي الموجبة، أو سلب شيء عن شيء، وهي السالبة، وإما شرطية، وهي التي ليست كذلك. **(وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ مَوْضُوعًا)**؛ لأنه وضِع وجودُه وأُثبِت له شيءٌ، **(وَالْمَحْكُومُ بِهِ مَحْمُولًا)**؛ تشبيها له بالأمر المحمول على غيره؛ لكونه مثبتا له، أو لكونه مبنيا عليه، من حيث إن ثبوته له فرع ثبوته في نفسه[3]، **(وَالدَّالُّ عَلَى النِّسْبَةِ رَابِطَةً)**.

٢٢/١

تعريف القضية الحملية

قال الشيخ في «الشفاء»: القضية الحملية تتم بأمور ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة، بل يحتاج إلى أن يكون الذهن يعقل مع ذلك النسبةَ التي بين المعنيين، بإيجاب أو سلب. فاللفظ أيضا إذا أريد أن يحاذى به ما في الذهن يجب أن يتضمن ثلاث دلالات: دلالة على المعنى الذي للموضوع، وأخرى

الكلام على الرابطة ورأي المصنف والشارح فيها

(١) كذا في س، ويوافقه ما في العطار على الخبيصي (٢٢٥)، والذي في الأصل: «أن الغرض من التنبيه».

(٢) في الأصل «والالتفات»، والمثبت س، وهو الصواب.

(٣) في الأصل «في النسبة»، بدل «في نفسه» والمثبت س، وهو الصواب.

على المعنى الذي للمحمول[1]، وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما.

ثم قال: فظهر من هذا أن فيها معنى غير الأمر الموضوع والأمر المحمول، من حقه أن يُدَل عليه، وهو النسبة، فاللفظ الدال على النسبة يسمى الرابطة، وحكمها حكم الأدوات، وأما لغة العرب فربما حذَفتْ الرابطة فيها؛ اتكالا على شعور الذهن بمعناها، وربما ذكرت.

هذا كلامه، وهو مصرح بأن أجزاء القضية المعقولة ثلاثة، وذلك مذهب القدماء؛ إذ عندهم إدراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم، وليس مسبوقا عندهم بتصور النسبة التي هي[2] مورد الحكم؛ فإن إثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين؛ حيث رأوا أن في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم؛ إذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك، وعند ارتفاع الشك ينضم إلى الإدراكات الحاصلة إدراك آخر؛ كما يشهد به الوجدان، لا أنه يزول إدراك ويحصل آخر بدله.

وللمناقشة فيه مجال؛ إذ لأحد أن يلتزم أن المدرك[3] / في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم، أعني الوقوع واللاوقوع، والتفاوت في الإدراك؛ فإنه في الأول مدرك بإدراك غير إذعاني، وفي الثاني بالإدراك الإذعاني. وقد تنبهتَ فيما سبق على أن التفاوت بين الإدراكين بالذات لا بالمدرك، وليس مما يأباه الوجدان، فليتأمل.

٢٢/ب

هذا، وقد علمت في ذلك[4] أن شيئا من القضايا لا يخلو عن معنى الرابطة، سواء ذُكرت لفظا أو حذِفت، أو ضُمن معناها اللفظ الدال على

(١) في الأصل «على المعنى الموضوع، وأخرى على المعنى المحمول»، والمثبت س.
(٢) كذا في الأصل، وفي س: «نسبة هي».
(٣) في الأصل «إذ لا وجدان يلتزم إلا المدرك»، والمثبت س.
(٤) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد «في ذلك».

المحمول، على ما قيل في الكلمات. (**وَقَدْ اسْتُعِيرَ لَهَا «هُوَ»**[1])، يشير إلى أن «هو» ضمير راجع إلى الموضوع، فلا يكون رابطة في الحقيقة؛ لأن الرابطة إنما تكون أداة[2]، والضمير اسم؛ لأنه عين المرجع في المعنى، فمثل القوم للرابطة بـ«هو»[3]؛ لأنهم لما لم يجدوا[4] في كلام العرب ما يكون لفظا دالا على

---

(١) قال العطار في حاشية الخبيصي (٢٣٤): هذا الذي قاله المصنف هنا يأبى عنه كلامه في شرح الشمسية (٢٣٤)؛ حيث قال فيها: «لفظ «هو» في قولنا «زيد هو عالم» ضمير عائد إلى زيد، وعبارة عنه، وهو عند أهل العربية مبتدأ، ولا دلالة له على النسبة أصلا، وإن أريد ما يسمونه ضمير الفصل والعماد فهو لا يكون في مثل «زيد عالم»، وعلى تقدير أن يكون فهو إنما يفيد الحصر والتأكيد، وتحقيقَ أن ما بعده خبرٌ لا نعتٌ، ولا دلالة له على النسبة أصلا، والذي يفهم منه الربط في لغة العرب هو الحركات الإعرابية...». أقول: ليس كما قال العطار، بل السعد يستبعد في تلك العبارة كون «هو» في اللغة للرابطة، وهنا يقول إن المناطقة استعاروها لها، وأين المنافاة بينهما، بل ما ذكره هنا مؤكد لما ذكره في شرح الشمسية، فتأمل.

(٢) وجوب كون الرابطة أداة ما أنكره السعد في شرح الشمسية (٢٠٦، ٢٠٧). قال القطب معللا لوجوب كونها أداة: «لتوقفها على المحكوم عليه وبه»، فقال محشيه السيد: «يعني أن النسبة التي بها يرتبط المحكوم به بالمحكوم عليه معقولة، من حيث إنها حالة بينهما، وآلة لتعرف حالهما، فلا تكون معنى مستقلا يصلح لأن يكون محكوما عليه أو به»، وبينه محشيه عبد الحكيم: أن ما قاله السيد «دفع لما أورده المحقق التفتازاني [في شرح الشمسية: ٢٠٦، ٢٠٧] من أنه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شيء موجبا لكونه أداة لكان جميع الأسماء الدالة على النسب والإضافات أدوات، وحاصل الدفع أن المقصود بالتوقف عدم الاستقلال بالمفهومية؛ لكونها دالة على نسبة هي آلة لتعرف حال الطرفين غير ملحوظة لذاتها، كسائر معاني الحروف». القطب في شرح الشمسية مع السيد وعبد الحكيم: ١٧/٢، راجع أيضا العطار على الخبيصي: ٢٣٤، ٢٣٥.

(٣) في الأصل وفي س «فمثل القوم الرابطة»، والمثبت باجتهاد مني، لبعد النسختين عن الصواب، ومع ذلك يوجد قلاقة في العبارة، إلا أن المعنى واضح للمتأمل.

(٤) في الأصل «لما يجدوا»، وفي س: «لم يجدوا»، وقد جمعت بينهما، لأنه الصواب في نظري.

الرابطة الغير الزمانية، نحو «إست» في الفارسية، و«إستين» في اليونانية استعاروا لهذا المعنى لفظة «هو»، فيصح تمثيلهم به[1].

هذا ما ذكره المصنف[2].

مخالفة الشارح للمصنف

وأقول: قد صرح الشيخ في «الشفاء»[3] بأن لفظ «هو» هنا أداة؛ حيث قال: وأما لغة العرب فربما حذفت الرابطة؛ اتكالا على شعور الذهن بمعناها، وربما ذكرت، والمذكورة ربما كانت في قالب الاسم، كقولك «زيد هو حي»[4]؛ فإن لفظة «هو» جاءت لا لتدل بنفسها على معنى، بل لتدل على أن زيدا هو أمر لم يذكر بعد، فلا يفهم مدلولها[5] ما دام يقال «هو» إلى أن يصرح به، فقد خرجت على أن تدل بذاتها دلالة كاملة، فلحقت بالأداة، لكنها تشبه الأسماء[6].

---

(١) كذا في الأصل، وفي س: «فاستعاروا... ليصح تمثيلهم به».

(٢) راجع كلام المصنف في السعدية: ٢٠٧، ٢٠٨، وصرح المصنف فيها بأنه نقل هذا الكلام عن كتاب الحروف للفارابي، فانظر كتاب الحروف: ١١١ ـ ١١٣. حاصل هذا الكلام: أن السعد يرى أن «هو» ليس أداة، بل هو مستعار لها؛ لأنه لكون المراد به هو المرجع ـ أي مرجع الضمير ـ بمنزلة الاسم، فلا يكون أداة، خلافا لما جرى عليه البعض كالقطب في شرح الشمسية وتبعه غيره، كصاحب السلم. إلا أن الشارح لم يوافق المصنف في هذا؛ حيث يرد عليه بكلام رئيس الصناعة.

(٣) كذا في النسختين، بينما في نقل العطار على الخبيصي (٢٣٥) أن الجلال نقله عن الإشارات لابن سينا، لا عن الشفاء.

(٤) كذا في س، ويوافقه نقل العطار، وفي الأصل «هو زيد حي».

(٥) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد: «فلا يفهم مدلولها»، وفي نقل عبد الحكيم على الشمسية (١٨/٢) وكذا العطار على الخبيصي (٢٣٥) إسقاط المذكور.

(٦) قال عبد الحكيم في حواشي الشمسية (١٨/٢): «وأيضا ما الباعث لهم على الاستعارة المذكورة إذا لم يكن في لغة العرب لفظة «هو» رابطة، بل الواجب عليهم أن يقولوا: لا رابطة في لغة العرب سوى الحركات».



هذا كلامه، مع أنه قد جعله بعض أئمة النحو أيضا حرفا ؛ فإن الرضي نقله عن بعض البصريين واختاره؛ حيث قال: ثم لما كان الغرض من الإتيان بالفعل ما ذكرنا، أعني دفع التباس الخبر الذي يذكر بعده بالوصف، وهذا هو معنى الحرف، أعنى إفادة المعنى في غيره صار[1] حرفا، وانخلع عنه لباس الاسمية، فلزم صيغة معينة، أعني صيغة الضمير المرفوع، وإن تغير ما بعده عن الرفع إلى النصب، كما ذكرنا؛ لأن الحرف عديمة/ التصرف، لكن بقي فيه تصرف واحد كما في[2] حالة الاسمية، أعني كونه مفردا ومثنى ومجموعا، مذكرا ومؤنثا، ومتكلما ومخاطبا وغائبا؛ لعدم صرافتها في الحرفية. ومثله كافُ الخطابِ في هذا التصرف؛ لما تجرد عن معنى الاسمية ودخل في الحرفية، انتهى كلامه.

ثم لو فرضنا اجتماع النحاة على أنه اسم فلا يلزم عدم كونه أداة عند المنطقيين إجماعا[3]، وما ذكره المصنف من أنه راجع إلى الموضوع، فيكون عينه بحسب المعنى إنما يتم لو سلم كونه اسما، وأما إذا قلنا إنه حرف أُتِيَ به للربط فلا، بل يكون أداة في صورة[4] الاسم، كما في كاف الخطاب وهاء الغَيْبَة في «إياك» و«إياه»[5].

---

(١) كذا في النسختين، ولعل الأولى «فصار».

(٢) كذا في س، وفي الأصل «كان في».

(٣) «إجماعا» ليس في الأصل، والمثبت س.

(٤) «صورة» ليس في الأصل، والمثبت س.

(٥) قال عبد الحكيم (٢/١٨): «ولا يخفى أنه تحكمٌ؛ لأن اختلاف حاله بالتذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع باختلاف المرجوع إليه، واستفادة الحكم بدون ذكره ينادي على عدم كونه مستعملا في لغة العرب للربط، وأي دليل على ما ادعوه، وإنما هو رجم بالغيب من غير داع يدعو إليه». فهو هنا ينكر كونه مستعملا للرابط في لغة العرب، ولكن هل يعني هذا أن عبد الحكيم وافق السعد في كونه مستعارا لها؟ الظاهر لا؛ لأنه قال في نص له نقلته قبل قليل: «ما الباعث لهم على الاستعارة المذكورة إذا لم يكن في لغة العرب لفظة «هو» رابطة...».

فظهر أن ما ذكره المصنف، مع أنه غير تام، توجيهٌ لكلام المنطقيين بما لا يرضون به؛ فإنهم مصرحون بأنه أداة، ولا يشترطون في جوازه ما يَشترِط أهل العربية من كون الخبر مما يلتبس بالنعت ونظائره، [كأفعل من كذا][1]، بل يجوزون مثل «زيد هو كاتب»، مع عدم الالتباس بالصفة، كما صرحوا به.

فإن قلت[2]: الظاهر أن الرابطة في لغة العرب هي الحركات الإعرابية؛ إذ المفردات إذا ذكرت ساكنة الأواخر لم تدل على الإسناد، وإذا ذكرت مع الإعراب أفادت ذلك، فيكون الإعراب دالا على الربط؟

قلت: المنطقيون يصرحون بأن الرابطة لفظة «هو» و«هي» ونظائرهما، فلا يكون علامات الإعراب رابطة عندهم، بل دالة على الفاعلية والمفعولية وغيرهما، كما هو عند أهل العربية، وانفهام معنى الرابطة عند حذفها من تلك العلامات بطريق الالتزام؛ لأن تلك العلامات تدل على تلك المعاني المتصورة التي لا تكون بدون الرابطة[3].

---

(١) كذا في الأصل، وما بين [ ] لا يوجد في س، والله أعلم.

(٢) موافقا لما زعمه السعد في شرح الشمسية: ٢٠٦، ٢٠٧.

(٣) نعم، ختاما لهذا الجدل أقول: كلام رئيس الصناعة ابن سينا حين يؤيد الشارحَ، يؤيد كلام المعلم الأول الفارابي مذهبَ المصنف، فتكسرت النصال على النصال، ثم الذي ذكره عن الرضي قال عنه بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٣٦٠): «ومخالفة الرَّضِيِ وحده من دون حجة غير مُجْدٍ»، وأقول: لم لا يكتفى بالقول بأن هذا يجوز أن يكون من باب تخالف الاصطلاحين بين أهل الفنَّيْن، فنسلِّم لكل من الفريقين مذهبه، ونسلَم، هذا إذا كان مركز القضية هو جواز استعارة «هو» للرابطة أو عدمه، وأما إذا كان أساس القضية هو هل «هو» موضوع للربط في اللغة العربية ـ كما ادعاه ابن سينا، وتبعه القوم ـ فالقول فيه قول أهل العربية، لا قول ابن سينا، لا سيما في كلام الفارابي ما يخالفه، ودعوى المناطقة ومحاولة الدواني ومن تبعه كصاحب السلم كل ذلك رجم بالغيب، على ما لاحظه عبد الحكيم بحق، وتترجح كفة السعد على مخالفيه، ومن أصرح الأدلة على ذلك إمساك السيد قلمه عن مهاجمة السعد، على خلاف عادته.

تعريف القضية الشرطية وأسماء أطرافها

(وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ)، أي وإن لم يكن الحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه فشرطية، سواء حكم فيها[1] بثبوت شيء عند شيء آخر، لزوما أو اتفاقا، أو عدم ثبوته كذلك، وتسمى متصلة، أو بانتفاء شيء عند شيء آخر، أو سلب ذلك الانتفاء، وتسمى منفصلة، وسيجيء تفصيل ذلك.

وإنما سميت شرطية لأنها مشتملة على اشتراط ثبوت التالي بثبوت المقدم[2] صريحا في المتصلة، ومستلزمة لاشتراط ثبوت التالي بانتفاء المقدم/، أو انتفائه بثبوته، أو كليهما في المنفصلة، كما سيظهر لك، إن شاء الله.

٤٣/ب

(وَيُسَمَّى الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مُقَدَّمًا، وَالثَّانِي تَالِيًا)، أي الجزء الأول من الشرطية ـ وهو المحكوم عليه فيها ـ يسمى مقدما؛ لتقدمه في الذِّكر في القضية الملفوظة، أو الذُّكر في القضية المعقولة، والثاني تاليا؛ لِتِلْوِهِ إياه في الذِّكر أو في الذُّكر[3].

الخلاف بين أهل المنطق والعربية في الحكم في الشرطية

فإن قلت: كيف يصح الحكم على المقدم مع أنه ليس اسما، والكون محكوما عليه من خواص الاسم؟

قلت: لا نسلم أنه من خواص الاسم، بل إن سلم ذلك ففي الموضوعية والمحمولية فقط، وأما أهل العربية فلما كان الخبر عندهم هو الجزاء، والشرط قيد له بمنزلة الحال والظرف[4] أطلقوا كون الحكم على الشيء من خواص

(١) كذا في الأصل، وفي س: «سواء كان الحكم فيها».

(٢) ولعل الأولى أن يقول: «لاشتراط ثبوت المقدم لثبوت التالي»، والله أعلم.

(٣) هذا في الغالب، أو طبعه هكذا، وإلا فقد يتأخر المقدم ويتقدم التالي، كما في «صلح الناس إذا صلح العلماء»، والقول بحذف الجزاء في مثله اصطلاح محققي النحاة، وبعضهم يجوِّز تأخيره. هذا في المتصلة، وأما في المنفصلة فالذي ذكر أولا هو المقدم والثاني هو التالي، على أي كيف كان.

(٤) كذا قال السكاكي في المفتاح: ٢٠٩، وفهمه هكذا العلامة السعد في المطول: ١٥٢، ١٥٣، غير أن السيد فنده في حاشية المطول، وأطال في الرد عليه.



الاسم، ولا يوافق ذلك قواعد المنطق؛ فإن الحكم على مقتضى تلك القواعد بالارتباط بين المقدم والتالي، ـ قيل[1] ـ وهو الحق؛ للقطع بصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع[2]، ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه؛ ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاءَ المقيدِ[3].

---

(١) القائل به هو السيد المحقق قدس سره في حاشيته على المطول للتفتازاني: ١٥٣، وانظر أيضا السلم للبهاري: ٣٦٣.

(٢) كذا في س، وفي الأصل: «والواقع».

ما يراه المحقق صوابا في المسألة

(٣) فإنه مشتمل على المطلق، وتجويز منافاة القيد للمطلق قول بالجمع بين النقيضين، ويقرب منه أنها تصدق مع كذب المقدم، ولو كان الخبر هو التالي لما أمكن ذلك. واعلم: أن العلامة السعد في المطول (١٥٢، ١٥٣) فهم من كلام السكاكي في المفتاح (٢٠٩) أن الشرط في عرف أهل العربية قيد لحكم الجزاء، فقولك «إن جئتني أكرمتك» بمنزلة قولك «أكرمك وقت مجيئك إياي»، وكذا قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» بمنزلة قولك «أكرمه وقت مجيئه إياك»، فالكلام باق على الخبرية في الأول، وعلى الإنشائية في الثاني، وأما الشرط فقد أخرجه وجود أداة الشرط عن الخبرية، وبالتالي عن احتمال الصدق والكذب. وأما المناطقة فإنهم يجعلون الخبر مجموع الشرط والجزاء، والحكم في القضية الشرطية بلزوم التالي للمقدم، فالمثال المذكور الأول يعني عندهم الحكم بلزوم الإكرام لمجيئ زيد، فبين الاعتبارين فرق. إلا أن السيد أطال في الرد على السعد في حاشيته على المطول، وجعل مذهب النحاة بعينه مذهب المناطقة. قال بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٣٦٣): «ولا يخفى أن مقصود المنطقيين أن من المعاني المعقولة المحتملة للصدق والكذب ما يحكم فيه بين المقدم والتالي بالاتصال والانفصال، ولا يليق للنحاة إنكار هذا؛ لكونه مكابرة، وكون نظرهم في الألفاظ فقط دون المعاني، فالنزاع إنما يعقل بأن القضايا المصدرة بـ«إنْ» وأمثالِها المستعملة في محاورات العرب هل هي شرطيات، أو حملية، بأن يكون الحكم في الجزاء، والشرط قيدا له في المسند. فذهب أهل المنطق إلى الأول، وأهل العربية إلى الثاني. ثم قيل: النزاع لفظي؛ فإن أهل العربية إنما يدعون الحكم في التالي فيما تاليه إنشاء، وأهل المنطق إنما ينكرونه فيما تاليه خبر. وقال بعض الشراح: إن التي تاليها إنشاء ليست خبرا، فالنزاع إنما يكون فيما تاليه خبر، ولا يخفى أن ما تاليه إنشاء يمكن فيه النزاع=



أقول: التقييد بالشرطية(١) يفيد أن ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم، ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الأمر انتفاؤه على التقدير. نظيره أنك إذا قلت: «زيد قائم في ظني» لم تكذب بانتفاء قيام زيد في الواقع(٢)، بل بانتفائه في ظنك فقط. وما ذكرتم من استلزام انتفاء المطلق انتفاءَ المقيد مسلم، لكن لا نسلم أن المطلق ههنا منتف في الواقع، بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد في نفس الأمر، وليس ذلك مطلقا بالنسبة إلى قيام زيد في الظن؛ فإن

= أيضا، بأن النسبة الإنشائية هل هي بين الشرط والجزاء أو في الجزاء فقط. ثم الحق ما قال السيد المحقق إنه لا نزاع أصلا؛ فإن أهل العربية أيضا يقولون بالحكم بينهما، لا في الجزاء، كيف وهم يقولون: إن حرف الشرط موضوع لسببية الأول ومسببية الثاني، وكلام صاحب «المفتاح» إما مؤول وإما مردود، ويؤيده ما قال في ضوء المصباح، من أن أطراف الشرطية قد خرجت من أن يكون جملة مفيدة للسكوت عليه، والقول قوله». ونقل العطار في حاشية الخبيصي (٢٣٧) عن بعض المشايخ تحقيقا آخر، وهو «أن الشرط تارة يراد إجراؤه مجرى القيد، كما إذا علم مجيء زيد غدا، فيقال: إذا جاء زيد استحق أن يكرَم؛ لأن المعنى أن ذلك الوقت المعلوم الحصول يستحق زيد فيه الإكرامَ، ولا يسع المنطقيين إنكار هذا الاعتبار، إلا أن القضية حينئذ عندهم ولو كانت في صورة الشرطية في معنى الوقتية. وتارة يراد به أنه بتقدير وجوده يوجد الجزاء، فيكون القصد إلى الربط بينه وبين الشرط، ولو لم يوجد أحدهما، كما في قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)، ولا يسع أهل العربية إنكاره. فإن كان مراد من نسب إلى أهل العربية ما اختصوا به في زعمه ـ وهو السكاكي، وتبعه السعد والدواني ـ أن ذلك هو الأكثر في استعمالهم أمكن صحته، وحينئذ فيكون الرد نصبا في غير محله».

(١) كذا في الأصل، وفي س: «بالشرط».

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «في نفس الأمر». قال بحر العلوم في شرح السلم مع منهيته (ص: ٣٦٥): «وما قيل: المحكوم به في تلك القضية مظنون القيام، لا قائم، فإذن إنما يكذب بانتفاء مظنونية القيام، بخلاف الناهقية، فنداء من بعيد على ما لا يخفى؛ فإن مظنونية القيام لازمة لقائم في الظن، ولا يلزم أن يكون هو هو، وقائم في الظن مفهوم مقيد يمكن حمله على موضوع، وإنكاره مكابرة».

المطلق بالنسبة إليه إنما هو قيام زيد مأخوذا بحيث يمكن تقييده بنفس الأمر أو الظن أو غيرهما، وذلك متحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد فيه، أعني قيام زيد في ظنك؛ فإن قيامه في ظنك متحقق في الواقع، فيتحقق قيامه مطلقا في ضمنه.

1/٢٤

وبمثل ذلك ينحل ما يتخيل[1] / من أنه قد يصدق المقيد على الشيء مع كذب المطلق عليه، كقولك «زيد معدوم النظير»، مع كذب قولك «زيد معدوم»؛ فإن المطلق ههنا هو المعدوم الأعم من أن يكون معدوما بنفسه أو نظيره، [وهو صادق عليه قطعا، والكاذب هو المعدوم بنفسه][2]، وهو ليس مطلقا، بل مقيدا مباينا لذلك المقيد الصادق. فأتقنْ ذلك؛ فربما زل فيه أقدام الحكماء، فضلا عن الفضلاء.

انقسام القضية إلى شخصية وطبعية ومحصورة ومهملة

(وَالْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ شَخْصًا مُعَيَّنًا)، لم يقل «عَلَما»؛ ليشمل مثل «هذا حيوان» **(سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ مَخْصُوصَةً وَشَخْصِيَّةً[3])**؛ لخصوص موضوعها وتشخصه[4]، **(وَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ)**، بحيث لا يتعدى الحكم إلى الأفراد[5] **(فَطَبَعِيَّةٌ)**، كقولك «الإنسان نوع». **(وَإِلَّا)**، أي وإن لم يكن الحكم على نفس الحقيقة، بل على الأفراد فمحصورة ومهملة.

---

(١) في الأصل: «ويمثل ذلك بتخيل»، والمثبت س.

(٢) كذا في الأصل، وما بين [ ] لا يوجد في س، والله أعلم.

(٣) كذا المتن في س، ويرجحه صنيع الشارح؛ حيث قدم وجه تسمية «المخصوصة» على «الشخصية»، وفي الأصل، وكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي: «شخصية ومخصوصة»، بينما جعل في شرح الخبيصي (٢٣٨) «شخصية» كلاما للشارح لا للمصنف، إلا أنه بعد «مخصوصة».

(٤) كذا في س، وفي الأصل: «وتشخصها».

(٥) كذا في س، وفي الأصل سقطت «إلى».

واعلم: أن التحقيق أن الحكم على نفس الطبيعة، إلا أنها في الطبيعية قد أخذت من حيث إنها شيء واحد بالوحدة الذهنية، فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى إلى أفرادها، كالنوعية فيما مر، ولذلك لا يصلح الحكم عليها للتخصيص والتعميم، بل هي شخصية؛ كما يشعر به كلام الشيخ في كتبه.

وفي المهملة[1] أخذت من حيث هي هي، بلا زيادة شرط، فيصلح الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص[2] والتعميم. وفي المحصورة أخذت من حيث إنها تصلح للانطباق على الجزئيات، لا على أن يكون هذا الوصف قيدا له، بل على نحو يصلح للانطباق، فلا جرم ذلك الحكم يتعدى إلى الأشخاص، إما إلى جميعها وهو الكلية، أو إلى بعضها وهو الجزئية.

وليس الحكم في المهملة والمحصورة على الفرد أصلا، إلا بالعرض[3]، بمعنى أن الحكم وقع على شيء يتعدى منه ذلك الحكم[4] إلى الفرد، وينطبق عليه. كيف، والمحكوم عليه بالحقيقة ليس إلا الأمر الحاصل في النفس، وهو الطبيعة دون الأفراد. وما يقال، من أن الأفراد محكوم عليها ومعلومة[5] بالوجه الكلي فمعناه أن الأمر[6] الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة/ للتطبيق [٢٤/ب] على الجزئيات، فذلك الأمر[7] معلوم ومحكوم عليه بالذات، وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض؛ للقطع بأنه ليس في النفس إلا أمر واحد، وهو

(١) كذا في س، وفي الأصل «المهلة» بدون «وفي».

(٢) كذا في س، وفي الأصل سقطت «للتخصيص».

(٣) هذا الذي قرره الدواني منسوب إلى القدماء، خلافا للمتأخرين؛ إذ عندهم الحكم على الأفراد، وقد وافقه في هذا الرأي صاحب السلم، وجعله مذهب أهل التحقيق.

(٤) كذا في س، وفي الأصل سقطت «ذلك».

(٥) كذا في س، وفي الأصل «معلومة» بدون الواو.

(٦) كذا في س، وفي الأصل «الوجه» بدل «الأمر».

(٧) كذا في س، وفي الأصل سقط «الأمر».



ذلك الوجه، إلا أنه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الأفراد. ولذلك يتعدى منه الحكم إليها، بمعنى أنه لو لوحظ تلك الأفراد وجد ذلك الأمر منطبقا عليها، فيعرف أحكامها حينئذ بالفعل.

إذا تمهد ذلك فيمكن توجيه كلام المصنف بأن مراده بقوله «وإن كان نفس الحقيقة» أن يكون الحكم لا يتعدى منه إلى الفرد، وبقوله «وإلا» ما يتعدى منه إليه، وإن كان ظاهر كلامه منحرفا عن هذا التحقيق.

(فَإِنْ بُيِّنَ كَمِيَّةُ أَفْرَادِهِ كُلًّا أَوْ بَعْضًا فَمَحْصُورَةٌ، كُلِّيَّةٌ أَوْ جُزْئِيَّةٌ، وَمَا بِهِ الْبَيَانُ سُورٌ)، لفٌّ ونشْرٌ مرتَّبٌ. لا يقال: قد تقرر أن الحكم بالذات ليس على الأفراد، فكيف بين فيها كمية الأفراد؛ لأنا نقول: الذي بين حقيقةً هو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع مواد تحققها، أو في بعضها، وتلك المواد هي الأفراد بعينها، فنسبة التبيين إليها بالعرض، كما أشرنا إليها آنفا من أنها المحكوم[1] عليها بالعرض، **(وَإِلَّا)**، أي وإن لم يبين كمية الأفراد بالمعنى الذي مرَّ **(فَمُهْمَلَةٌ)**؛ لإهمال بيان كمية الأفراد.

(وَتُلَازِمُ الْجُزْئِيَّةَ)؛ لأنه حيث يصدق الحكم على الطبيعة من حيث هي هي فإما أن يصدق عليها في ضمن جميع الأفراد أو بعضها، وعلى التقديرين يصدق الجزئية.

أقول: فيه نظر؛ لأن موضوع المهملة على ما تقرر هو الطبيعة من حيث هي هي، بلا زيادة شرط؛ كما صرح به الشيخ وغيره من المحققين، فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية، كقولنا «الإنسان نوع»، فيمكن أن يصدق المهملة بصدق الطبيعة، فلا تستلزم الجزئية.

فإن قيل: هذا إنما يرد إذا كان الحكم/ في المهملة على الطبيعة كما

(١) كذا في الأصل، وفي س «محكوم».

اعتبرته، فذلك يدل على فساده، فلتَرْجِع عن ذلك إلى ما ذكره المتأخرون؛ حتى لا يلزم ذلك.

قلنا: ظاهره أن الحكم بالذات ليس إلا على الأمر الحاصل في الذهن بالذات، وهو الطبيعة المأخوذة على الوجه الخاص، كما مر؛ إذ ليس في العقل إلا تلك الطبيعة. وأيضا على تقدير أن يكون الحكم في المهملة على الفرد تبقى قضية أخرى يكون الحكم فيها على الطبيعة من حيث هي هي، بحيث يمكن صدقها بصدق كل واحدة من الطبيعة والجزئية؛ فإن الطبيعة من حيث هي هي تصلح للكلية والجزئية. فإذا حكم عليها بهذا الاعتبار بحكم كان صدقها أعم من أن يكون المحمول صادقا على فرد من أفرادها الحقيقية، أو على الطبيعة من حيث إنها خاصة أو[1] عامة.

والحق أن المهملة تستلزم الجزئية، أعم من أن يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الأفراد الحقيقية، أعني الأنواع والأشخاص، أو الأفراد الاعتبارية التي حصولها[2] بحسب الاعتبار[3]. وقد أشار إلى ذلك الشيخ في «الشفاء»؛ حيث قال في دفع شك من قال: إن الجنس يحمل على الحيوان، والحيوان على الإنسان، مع أن الجنس لا يحمل عليه؛ إذ الجنس إنما يحمل على الطبيعة الحيوانية من حيث اعتبار تجريدها في الذهن، بحيث تصلح لإيقاع

(١) كذا في س، وفي الأصل سقط «خاصة أو».

(٢) كذا في الأصل، وفي س «خصوصها» بدل «حصولها».

(٣) رده بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٣٧٤) قائلا: «وما قال المحقق الدواني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، من أن الأفراد المعتبرة في الجزئية أعم من الاعتبارية والحقيقية، ففي «الإنسان كلي» يصدق «بعض الإنسان كلي»، فمع أنه خلاف مصرحاتهم لا يفي بالمقصود؛ فإنه ربما يحكم فيها بأحكام لا يسري إلى الأفراد، حقيقية كانت أو اعتبارية، كقولنا «الإنسان موضوع المهملة»، فالحق أن القول بتلازم الجزئية والمهملة مردود أو مُؤَوَّل».



الشركة فيها. واعتبار هذا التجريد فيها اعتبار أخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط إلى آخر ما قال في بيان ذلك.

ثم قال: وبالحقيقة إن هذا يرجع إلى أن الطرف[(١)] الأكبر يحمل على بعض الأوسط الذي لا يحمل على الطرف الأصغر. وشبه ذلك بأن الناطق[(٢)]، يحمل على بعض الحيوان، والحيوان يحمل على كل فرس، وليس يلزم منه أن يحمل الناطق على الفرس. فقد صرح بأن هذه القضية تصدق جزئية، [وعلم منه أن الجزئية][(٣)] أعم من أن يكون الحكم فيها بالعرض على الأفراد الحقيقية أو الاعتبارية، إلا أن المتعارف ربما خصصها كالكلية بل المهملة أيضا بالأفراد الشخصية أو النوعية والشخصية معا؛ كما علم من كلام الشيخ وغيره.

٢٥/ب

الموجبة تقتضي وجود الموضوع

(وَلَا بُدَّ فِي الْمُوجَبَةِ مِنْ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ، إِمَّا مُحَقَّقًا فَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرًا/ فَالْحَقِيقِيَّةُ، أَوْ ذِهْنًا فَالذِّهْنِيَّةُ)؛ لأن صدق القضية الموجبة يستلزم وجود موضوعها؛ ضرورة أن ما لا يوجد أصلا لا يثبت له شيء أصلا؛ فإن ما ليس موجودا ليس شيئا من الأشياء، حتى إنه يصدق سلبه على نفسه.

ثم الموجبة تارة تؤخذ خارجية، فيكون معنى قولنا «كل ج ب» «كل ج موجودٍ في الخارج فهو ب في الخارج[(٤)]»، وصدقها حينئذ يستلزم وجود الموضوع في الخارج. وقد تؤخذ حقيقية، وقد فسرها المتأخرون بالحكم على الأفراد الخارجية، محققة كانت أو مقدرة، فيتناول الأفراد التي ليست بموجودة في الخارج، إذا كانت بحيث لو وجدت في الخارج كانت متصفة بالمحمول،

---

(١) كذا في س، وفي الأصل سقط «أن».

(٢) كذا في س، وفي الأصل «بالناطق».

(٣) كذا في س، وما بين [ ] ساقط في الأصل.

(٤) كذا في س، وفي الأصل «كل ج موجود في الخارج ب موجود في الخارج».

كقولك «كل عنقاء طائر»؛ فإن معناه عندهم كل ما لو وجد في الخارج لكان عنقاء فهو بحيث لو وجد في الخارج[1] لكان طائرا.

ولا يخفى أن موضوع الحقيقية بهذا التفسير وإن كان أشمل من موضوع الخارجية، إلا أنها لا تشمل جميع أفراد الموضوع؛ فإن جميع أفراد الموضوع الخارجية[2] محققة أو مقدرة بعض الأفراد؛ إذ من الأفراد ما ليست موجودة في الخارج، لا تحقيقا ولا تقديرا. ومنها قضايا لا يلتفت فيها إلى وجود الموضوع في الخارج أصلا، كقولهم «كل كرة كذا» و«كل مثلث كذا»؛ فإن الحكم فيها على الموضوع، سواء كان موجودا في الخارج أو لم يكن، حتى إن هذا الحكم يشمل الكرة التي هي أعظم من فلك الأفلاك، والمثلث الذي أضلاعه أعظم من قطره، مع امتناعهما في الخارج.

لا يقال: أفراد الموضوع كيفما كانت يصدق عليها أنها لو وجدت في الخارج كانت متصفة بالمحمول، فتدخل في الأفراد المقدرة؛ لأنا نقول: أما أولا فهم أخذوا إمكان وجود الأفراد، وهذا القيد يخرج ما ذكروا[3]. وأما ثانيا فسواء أخذ هذا القيد أو لم يأخذ وقد أخذ إمكان صدق الموضوع على الأفراد المقدرة، بحسب نفس الأمر، كما ذكره أفضل المتأخرين[4] في «حواشي شرح الشمسية». فهو بحسب هذا الاعتبار جزئي، بالنسبة/ إلى مفهوم القضية الكلية؛ [١/٢٦] فإن معنى قولك «كل كرة كذا» و«كل مثلث كذا» الحكم على جميع ما هو كرة أو مثلث، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، محققا أو مقدرا.

---

(١) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد «في الخارج».

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «فإن جميع الأفراد الخارجية».

(٣) كذا في الأصل، وفي س «ما ذكر».

(٤) وهو السيد الشريف قدس سره، كما فيما بين السطور في س.

فاعتبار الوجود الخارجي اعتبار زائد، لا يقتضيه مفهوم القضية، ولا التعارف؛ ضرورة أن القضايا الهندسية غير مأخوذة بهذا الاعتبار كما مر، فلا طائل في اعتباره. وبعضهم فسر الحقيقية بقولهم كل ما يمكن صدق ج عليه بحسب نفس الأمر، وفرضه العقل ج بالفعل فهو ب بالفعل، بحسب نفس الأمر، ونسبه إلى الشيخ، وجعله المفهوم المنطبق على جميع المواد.

واعلم: أن جمهور المتأخرين كما اعتبروا الاتصاف بالعنوان على تقدير الوجود، فكذا اعتبروا الاتصاف بالمحمول على تقدير الوجود، حتى يصدق مثلا «كل إنسان ذي رأسين ماش بالإطلاق العام»، وإن لم يوجد الموضوع أصلا، ولم يتصف بالمشي بالفعل في الواقع؛ فإنه لو وجد لكان ماشيا.

ويعلم من كلام بعضهم أنهم أخذوا الوجود أعم من الذهني والخارجي، ولم يخصوا الأفراد بالممكنة، أو بالتي يمكن صدق العنوان عليها. ولذلك قال صاحب «المطالع»[1] وموافقوه: إن قولنا «كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه» يصدق حقيقيةً من غير تناقض؛ لأن معناه حينئذ ثبوت الامتناع على تقدير كونه مجهولا مطلقا، وهو لا يستلزم ثبوت الامتناع في الواقع. وبذلك يندفع الإيراد الذي ذكر على تفسير الحقيقية آنفا[2].

وعدم صدق الحقيقية الكلية بهذا المعنى في مثل قولنا «كل إنسان ماش» لا يضر، كما أن عدم صدق الكلية بالمعنى الذي نسب إلى الشيخ في قولنا «كل

(١) هو: الشيخ القاضي الإمام، محمود بن أبي بكر بن أحمد، سراج الدين، الأرموي الشافعي الأشعري [٥٩٤ - ٦٨٢هـ = ١١٩٨ - ١٢٨٣م]، من أئمة الفقه والأصول والكلام والمنطق والفلسفة، له: «التحصيل مختصر المحصول»، «اللباب مختصر الأربعين للرازي»، «شرح الوجيز» للغزالي، «شرح الإشارات»، «مطالع الأنوار» في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٣٧١/٨، الأعلام للزركلي: ١٦٦/٧.

(٢) تعرض لهذه المسألة صاحب السلم وشارحه بحر العلوم، فانظرهما.

جسم متحيز بالفعل» لا يقدح فيه؛ فإن هذا المعنى هو معنى الحقيقية الكلية، فحيث لا يصدق تخصص. وأنت خبير بأن المعنى الذي نقلناه يمكن اعتباره حيث لا يمكن اعتبار المعنى الذي نسب إلى الشيخ، كقولنا «شريك الباري ممتنع»؛ لعدم إمكان[1] صدق العنوان على شيء بحسب نفس/ الأمر.

والقول بأنه سالبة في المعنى تحكمٌ غير مسموع؛ لأن كل مفهوم نسب إلى آخر فلا يعقل[2] أن يحكم بينهما بالإيجاب، ولا شك أن اعتبار المعنى المذكور اعتبار صحيح عقلا، وهو مأخوذ في بعض القضايا، وهو أشمل مأخذا من سائر الاعتبارات. فلا يبعد أن يجعل ذلك معنى الحقيقية الأصلية، ويكون ما عداه من التخصيصات التي يقتضيها التعارف، وفي كلام الشيخ إشارة إلى هذا المعنى أيضا؛ حيث قال: الذهن يحكم على الأشياء بالإيجاب، على أنها في أنفسها ووجودها يوجد لها المحمول، أو على أنها تعقل في الذهن موجودا لها المحمول، لا من حيث هي في الذهن[3] فقط، بل على أنها إذا وجدت وجد لها المحمول.

ثم قال: فأما الأشياء التي لا وجود لها بوجه فإن الإثبات الذي ربما اشتمل عليها، من حيث يرى أن الذهن[4] يحكم عليها بأنها كذا معناه أنها لو كانت موجودة في الخارج[5] وجودها في الذهن لكان كذا. وهذا كما يقال: إن الخلأ أبعاد. انتهى كلامه.

---

(١) كذا س، وفي الأصل لا يوجد «إمكان».

(٢) في النسختين هنا غموض بمقدار كلمة واحدة، والمثبت «فلا يعقل» هو الذي غلب على ظني.

(٣) كذا س، وفي الأصل لا يوجد «في الذهن».

(٤) كذا س، وفي الأصل: «أن هذا الذهن».

(٥) كذا س، وفي الأصل لا يوجد «في الخارج».

ثم ههنا نكات[1] يجب التفطن لها، الأولى: أن معنى قولهم «صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع» أن صدقها يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه في ظرف ذلك الثبوت، إن ذهنا فذهنا، وإن خارجا فخارجا، وإن وقتا فوقتا، وإن دائما فدائما.

فإن قلت: ما معنى قول المصنف: «إن الحقيقية تقتضي وجود الأفراد المقدرة[2] للموضوع»، والوجود المقدر للموضوع لا حجر فيه، فلا فائدة في اعتباره؟

قلت: إن اعتبر في موضوع الحقيقية إمكان صدق العنوان على الأفراد، أو إمكان وجودها فالمراد بالوجود المقدر الوجود المقدر مع ذلك القيد، ولا يخفى[3] فائدة اعتباره. وإن لم يعتبر كما هو مقتضى كلام بعضهم فالمراد بالوجود المقدر كون الموضوع بحيث لو وجد كان متحدا مع المحمول.

الثانية: أن صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع[4]، بل قد تصدق بانتفائه أيضا؛ ضرورة أن ما لا ثبوت له في نفسه لا يثبت له غيره، لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه/ فيه حال الحكم فقط.

الثالثة: أن المتأخرين اعتبروا قضية سالبة المحمول، وحكموا بأن صدق موجبتها لا يستلزم وجود الموضوع، وفرقوا بينها وبين السالبة بأن فيها زيادة اعتبار؛ إذ في السالبة يتصور الطرفان ويحكم بالسلب، وفي السالبة المحمول يُرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع. قالوا: ومعنى السالبة المحمول أن

---

(١) كذا س، وفي الأصل «إن كان» بدل «نكات».

(٢) كذا س، وفي الأصل «تقتضي الوجود المقدر».

(٣) كذا س، وفي الأصل: «ولا يكفي».

(٤) كذا س، وفي الأصل: «وجود الموجود الموضوع».

(ج) شيء سلب عنه المحمول، ومعنى سالبة الطرفين أن شيئا سلب عنه (ج) هو شيء سلب عنه (ب)، ومعنى السالبة الموضوع[1] أن (ج) سلب عنه (ب). وكما أن صدق السلب[2] لا يستلزم وجود الموضوع، كذلك صدق ثبوت السلب. هذا كلامهم.

وأقول: فيه نظر؛ لأن المقدمة القائلة بأن ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت الْمُثْبَتِ له لا يستثني العقل منها الأمر السلبي. والقول بأن العقل يستثني السالبة المحمول دون معدولة المحمول تحكم. وأيضا المعدوم المطلق ليس شيئا أصلا، فكيف يكون شيئا سلب عنه (ب).

لا يقال: المعدول هو عدم مقارن للاستعداد، فيقتضي [وجود الموضوع باعتبار الاستعداد][3] الذي هو وجودي؛ لأنا نقول: ليس ذلك مذهبهم، بل هم مصرحون بخلافه، قالوا: قولنا «كل جوهر ليس بعرض، وكل ما ليس بعرض ليس بموجود في الموضوع» ينتج بصغراه موجبة معدولة، مع عدم استعداد الموضوع للمحمول أصلا. والذي يفهم من كلام الشيخ وغيره من المحققين أن الإيجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع.

قال في «الشفاء»: وإنما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضية الإيجابية المعدولة موجودا لا لأن نفس قولنا «غير عادل» في «زيد غير عادل» يقتضي ذلك، ولكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك في أن يصدق، سواء كان نفس قولنا «غير عادل» يقع على الموجود والمعدوم، أو لا يقع إلا على الموجود. فيجب أن يعلم أن الفرق بين قولنا [كذا يوجد غير كذا، وبين قولنا][4] كذا ليس يوجد

(١) كذا س، وفي الأصل سقط «الموضوع».

(٢) كذا س، وفي الأصل سقط «السلب».

(٣) كذا س، وفي الأصل سقط ما بين [ ].

(٤) كذا س، وفي الأصل سقط ما بين [ ].



كذا أن السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة في أنها تصدق على المعدوم من حيث هو معدوم، ولا تصدق الموجبة المعدولة على ذلك.

٢٧/ب

وقد/ صرح قبل ذلك بأنا إذا أخذنا حرف السلب مع ما لو انفرد كان محمولا وحده أخذناه[١] كشيء واحد، ثم أثبتناه على الموضوع برابطة الإثبات كانت القضية موجبة. فيلخص من كلامه أنه لم يفرق بين ما سموه سالبة المحمول وبين المعدولة، وأن الموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع؛ لأجل معنى الرابطة، لا لاقتضاء المحمول ذلك. والحق أن الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية؛ لأن اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه إنما هو في الذهن، فيقتضي وجود الموضوع في الذهن، لا في الخارج، فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم.

فإن قلت: صدق السالبة[٢] الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع حال ثبوت المحمول أصلا، لا ذهنا ولا خارجا، وصدق السالبة المحمول على ما قررت يقتضي وجود الموضوع في الذهن، فتكون السالبة الخارجية أعم من السالبة المحمول؟

قلت: المراد بالوجود الذهني ههنا هو الوجود في نفس الأمر، وجميع المفهومات التصورية متساوية الأقدام في أنها موجودة في نفس الأمر؛ فإنها لا محالة تكون موضوعة لقضية موجبة صادقة، وأقلها أنها مغايرة لجميع ما عداها. وأما أن ذلك الوجود في مشعر من المشاعر، أو لا، وعلى الأول ففي أي مشعر فبحث آخر. وبهذا الاعتبار[٣] ثبت اعتبار[٤] المساواة بينهما

---

(١) كذا في الأصل، وفي س «أخذه».

(٢) كذا س، وفي الأصل سقط «السالبة».

(٣) كذا في الأصل، وفي س «القدر» بدل «الاعتبار»، وفي هامش س إشارة إلى اختلاف نسخ.

(٤) كذا س، وفي الأصل لا يوجد «اعتبار».

بحسب الصدق، فتأمل جيدا.

الرابعة: أن قولهم صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع، وصدق السالبة لا يقتضيه، كلاهما مخصصان عند المتأخرين بغير السالبة المحمول؛ فإن الأمر فيها على العكس عندهم[1]، وأما على ما حققناه فلا تخصيص، والله تعالى أعلم.

العدول والتحصيل

(وَقَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ)، كـ«لا» و«غير» و«ليس» **(جُزْءً مِنْ جُزْءٍ)**، أي من الموضوع والمحمول، **(فَتُسَمَّى)**، أي القضية المشتملة على ذلك الجزء **(مَعْدُولَةً)**، أي معدولة الموضوع أو المحمول أو كليهما/.

١/٢٨

ومن اعتبر السالبة المحمول فينبغي أن يقيد ما ذكره في تعريف العدول بقيد يخرج محمولها؛ فإن حرف السلب هناك أيضا جزء من المحمول. وقد وقع في شرح[2] «المطالع» أن السلب خارج عن المحمول في السالبة والسالبة المحمول معا، مع تصريحه بأنه في السالبة المحمول تعود[3] بعد سلب المحمول عن الموضوع، وتحمل ذلك السلب على الموضوع. وهل هذا إلا تناقض يحتاج في دفعه إلى تكلف، بأن يحمل المحمول في عبارته على المحمول الأول الذي ورد عليه السلب، **(وَإِلَّا فَمُحَصَّلَةً.**

مبحث في القضية الموجهة

وَقَدْ يُصَرَّحُ بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ، فَمُوَجَّهَةً)، أي نسبة المحمول إلى الموضوع إما أن تكون ضرورية في نفس الأمر، أو ممكنة دائمة، أو غير دائمة[4]، إلى غير ذلك. فتلك الكيفيات الثابتة في نفس الأمر تسمى مادة القضية، والصورة

---

(١) كذا س، وفي الأصل سقط «عندهم».

(٢) كذا س، وفي الأصل «شروح».

(٣) أي أنت.

(٤) كذا س، وفي الأصل سقط «أو غير دائمة».

المعقولة منها في القضية المعقولة، واللفظ الدال عليها في الملفوظة يسمى جهة، فإن كانت القضية خالية عنها تسمى مهملة(١) من حيث الجهة، وإن كانت(٢) مشتملة عليها فموجهة.

(وَمَا بِهِ الْبَيَانُ جِهَةٌ)، أراد به ما يتناول الصورة المعقولة واللفظ الدال معا؛ فإن الصورة الذهنية دالة على ما في نفس الأمر، على ما هو المشهور.

ثم الجهة إن وافقت المادة صدقت القضية، وإلا كذبت.

إذا تمهد(٣) ذلك فنقول: القضايا التي يبحث عن أحكامها من النسب بينها والتناقض والانعكاس خمسة عشر(٤)، سبع منها مركبات، وهي التي معناها مركب من إيجاب وسلب، وثمانية منها بسائط، وهي التي معناها إما إيجاب فقط أو سلب فقط. فقدم المصنف البسائط؛ لتقدمها بالطبع.

(وَإِلَّا فَمُطْلَقَةٌ، فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ النِّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ(٥))، أي مادامت موجودة (فَضَرُورِيَّةٌ)؛ لاشتمالها على الضرورة، (مُطْلَقَةٌ)؛ لعدم تقييد الضرورة المعتبرة فيها بوقت أو وصف. مثاله «كل إنسان

---

(١) وتسمى مطلقة أيضا كما يأتي في كلام المصنف.

(٢) كذا س، وفي الأصل «وإن كانت في جهة».

(٣) كذا في الأصل، وفي س «إذا عرفت».

(٤) صرح الزمخشري في «الكشاف» في تفسير قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] أنه إذا لم يذكر تمييز العدد لا يجوز أن يذكر العدد على موافقة القياس، وقال أبو حيان: إنه المطرد، ويجوز عكس التأنيث، فقوله خمسة عشر صحيح فصيح. راجع عبد الحكيم على الشمسية: ٢/٦٨.

(٥) كذا المتن في نسختي شرح الدواني، ويصححه صنيع الشارح، وهو في شرح اليزدي «ما دام ذات الموضوع موجودة».

حيوان بالضرورة». وقد تطلق الضرورية المطلقة على ما حكم فيها بضرورة ثبوت/ المحمول للموضوع أزلا وأبدا، كما في قولك «الله تعالى حي بالضرورة»، ويخص باسم الضرورية الأزلية، والأول باسم الضرورية الذاتية؛ فإن ضرورة ثبوت الحيوان للإنسان في وقت وجوده، فهو ضرورة مقيدة بشرط الذات؛ إذ لو لم يوجد الإنسان أصلا لم يكن حيوانا، ولا يلزم من ذلك محال، بخلاف ضرورة ثبوت الحياة له تعالى؛ فإنه ضرورة غير مقيدة بشرط؛ فإن انتفاء ثبوت المحمول له تعالى مستحيل لذاته.

٢٨/ب

فإن قيل: على التفسير الأول إذا كان المحمول هو الوجود لزم أن لا ينافي الضرورة الإمكان الخاص، كقولنا «كل إنسان موجود بالضرورة»؛ فإنه صادق؛ لأن الشيء مادام موجودا يكون موجودا بالضرورة، مع صدق قولنا «كل إنسان موجود بالإمكان الخاص»؟

أجيب بأن المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في جميع أوقات وجوده، والوجود ليس ضروريا في جميع أوقات وجود الموضوع، وإن كان ضروريا لشرطه، وستعرف الفرق[١] بينهما في المشروطة العامة. وفيه نظر؛ لأنه لو كان معنى الضرورية المطلقة ما ذكر لزم أن لا تصدق إلا في مادة الضرورة الأزلية[٢]، فلا تكون أعم منها؛ لأن وجود الموضوع إذا لم يكن ضروريا في وقت وجوده لم يكن ثبوت المحمول له ضروريا في ذلك الوقت، [وهذا ظاهر،

---

(١) كذا س، وفي الأصل سقط «الفرق».

(٢) لأنه لا يصدق إلا في الموضوع الواجب أو الممتنع؛ لأنه ما لم يجب وجوده لم يجب له شيء في جميع أوقات وجوده، إلا أن عبد الحكيم رده في حواشي الشمسية [٦٩/٢] «بأن ثبوت الذاتيات للذات ضروري في زمان وجوده، لا بشرط الوجود، نحو «كل إنسان حيوان بالضرورة»؛ فإن الذاتي متقدم على الذات وجودا وعدما»، راجع أيضا السلم مع شرح بحر العلوم.

وقد تنبه له بعض المشتغلين عندي بهذا الكتاب][1].

فالحق أن الضرورة المطلقة هي الضرورة بشرط الوجود، [والمنافي للضرورة بهذا المعنى هو الإمكان بمعنى رفع الضرورة بشرط الوجود][2]، وأما الإمكان الذاتي فإنما ينافي الضرورة الأزلية، فتدبر.

(أَوْ مَادَامَ وَصْفُهُ[3]**)**، أي إن حكم[4] فيها بضرورة النسبة مادام الوصف العنواني **(فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ)**، أما تسميتها بالمشروطة فلاشتراط الضرورة فيها بالوصف[5]، [وأما تقييدها بالعامة فلكونها أعم من المشروطة الخاصة، كما سيجيء في المركبات.

ثم المشروطة العامة تارة تؤخذ بمعنى ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني][6]، وأخرى بمعنى ضرورتها في جميع أوقات الوصف. والفرق بينهما أنه يجب في الأول أن يكون للوصف مدخل في الضرورة، بخلاف الثاني؛ فإن الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقت، فيجوز أن يستند إلى علة غيره، ألا ترى[7] أن قولك «كل كاتب/ متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا» بالمعنى الأول صادق، وبالمعنى الثاني كاذب؛ لأن حركة الأصابع ليست ضرورية للإنسان في وقت كتابته، وهو وقت الظهر مثلا؛ إذ الكتابة ليست ضرورية له في

---

(١) كذا س، وفي الأصل سقط ما بين [ ].

(٢) ما بين [ ] ساقط في الأصل، والمثبت س.

(٣) كذا المتن في شرح اليزدي، وفي س «أو مادام الوصف»، بينما هو في الأصل «وإما مادام الوصف».

(٤) كذا س، وفي الأصل «إن الحكم».

(٥) كذا س، وفي الأصل «بالضرورة العنواني» بدل «بالوصف».

(٦) ما بين [ ] ساقط في الأصل، والمثبت س.

(٧) في الأصل «إلا أن يرى»، وفي س «ألا يرى».



شيء من الأوقات، فكذا حركة الأصابع.

فالمعنى الأول أعم من الضرورية الذاتية[1] من وجه؛ لصدقهما في مادة الضرورة الذاتية، والعنوان عين الذات، كقولنا «كل إنسان حيوان بالضرورة الذاتية وبالضرورة مادام إنسانا»، وصدق الأولى بدون الثانية حيث يكون العنوان غير الذات، والمادة ضرورة ذاتية، نحو «كل كاتب إنسان بالضرورة»، وصدق الثانية بدون الأولى في مادة الضرورة الوصفية دون الذاتية، كمثال تحرك الأصابع. والمعنى الثاني أعم منها مطلقا؛ لأنه إذا ثبت الضرورة الذاتية ثبت في جميع أوقات الوصف، من غير عكس، كما في قولك «كل منخسف مظلم مادام منخسفا»؛ فإن الإظلام ضروري له في وقت الانخساف، وهو وقت المقابلة، دون وقت التربيع، على ما زعموا. وليس ضروريا له في سائر الأوقات.

وبين المعنيين عموم من وجه، أما جهة العموم فلأن الأعم المطلق من الأعم من وجه من شيء يكون أعم من ذلك الشيء في الجملة، فيكون المعنى الثاني أعم من الأول في الجملة. وأما جهة الخصوص فلصدق الأول بدون الثاني في المثال المذكور، فتأمل[2].

(أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ)، أي إن حكم فيها بضرورة النسبة في وقت معين من أوقات وجود الموضوع **(فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ)**؛ لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين، وعدم تقييدها بلا دوام أو لا ضرورة. مثاله «كل قمر منخسف وقت الحيلولة. وهي أعم مطلقا من الضرورية، ومن وجه من المشروطة العامة بالمعنى الأول، ومطلقا من المعنى الثاني؛ لأن جميع أوقات الوصف بعض أوقات الذات.

(أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ)، أي إن حكم فيها بضرورة النسبة في وقت، ولم يعين

---

(١) في الأصل لا يوجد «الذاتية»، والمثبت س.

(٢) كذا في الأصل، وفي س: «فتدبر تفهم».

٢٩/ب ذلك/ الوقت في القضية (**فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ**)، أما المنتشرة فلعدم التعيين، وأما المطلقة فلعدم التقييد، كما مر. مثاله «كل ذي رئة متنفس وقتاما بالضرورة»، وهي أعم مطلقا من الوقتية، وهو ظاهر، ونسبتها إلى الضرورية والمشروطة[١] بالمعنيين نسبة الوقتية إليهما.

(**أَوْ بِدَوَامِهَا مَادَامَ الذَّاتُ**)، أي إن حكم فيها بدوام النسبة مادام ذات الموضوع موجودة (**فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ**)، وجه التسمية ظاهر مما مر. وكما عرفت[٢] أن لنا ضرورة أزلية، فكذا لنا دوام أزلي، وهو دوام النسبة أزلا وأبدا مطلقا، لا حال وجود الموضوع فقط كما مر في مثال الضرورة الأزلية. فالأزلية ههنا أخص من المطلقة أيضا، كما في الضرورية، لكن الدوام الذاتي لا يفارق الإطلاق العام في قضية[٣] محمولها الوجود، بخلاف الضرورية الذاتية كما مر[٤].

والدائمة أعم مطلقا من الضرورية؛ لأن امتناع انفكاك النسبة يستلزم دوام ثبوتها من غير عكس؛ لجواز أن يدوم النسبة مع إمكان زوالها. وفيه ما مر من تقسيم العرض المفارق إلى الدائم والزائل؛ فإن الممكن لا يدوم إلا لعلة تجب إما بذاتها، أو بواسطة انتهائها إلى ما يجب بذاته، ومع وجود العلة يجب وجود

---

(١) في الأصل «في المشروطة»، والمثبت س.

(٢) كذا في الأصل، وفي س لا يوجد «عرفت»، وفي نقل العطار (حاشية الخبيصي: ٢٦٧): «علمت» بدل «عرفت».

(٣) كذا في الأصل، ويوافقه نقل العطار (٢٦٨)، وفي س «في القضية التي».

(٤) «إشارة إلى أنه يتجه على التعريف بأنه يستلزم أن لا يكون بين الموجبة الدائمة المطلقة والسالبة المطلقة العامة تناقض؛ لاجتماعهما على الصدق في القضية التي محمولها الوجود، كقولنا «زيد موجود مادام موجودا» و«زيد ليس بموجود بالإطلاق العام، فأجيب عنه بأجوبة لم يسلم منها من الانتقاد إلا جواب عبد الحكيم بأن «المتبادر من التعريف أن يكون المحمول غير الوجود»، غير أنه تخصيص في التعريف، وليس بجيد. راجع حاشية عبد الحكيم على شرح الشمسية: ٧٠/٢، والعطار على الخبيصي: ٢٦٨.

المعلول. فالدوام لا يخلو عن الضرورة بالمعنى الأعم، أعني امتناع الانفكاك، سواء كان ناشئا عن ذات الموضوع أو غيرها، فإن أخذت الضرورة بالمعنى الأخص، أعني امتناع الانفكاك الناشئ عن ذات الموضوع صح النسبة المذكورة، وإن أخذت أعم فلا، إلا أن يقال: هذه النسبة بحسب النظر إلى مجرد مفهوم القضايا، مع قطع النظر عن الأصول التي تحققت في الفلسفة؛ فإن العقل في بادئ النظر يجوز انفكاك الدوام عن الضرورة، وليس من وظائف الفن بناء الكلام على الأصول الدقيقة التي يتيسر إدخالها[1] في العلوم التي بعده. وقد أشار الشيخ إلى ذلك في بعض مواضع «الشفاء».

وهي أعم من وجه من المشروطة بالمعنيين؛ لتصادقهما جميعا في «كل/ إنسان حيوان»، وصدق المشروطة بالمعنيين بدونها في «كل منخسف مظلم»، وصدقها بدونها في مادة الدوام الخالي عن الضرورة الذاتية والوصفية مطلقا، وكذا الوقتية والمنتشرة؛ بناء على ما مر من العذر، وعليك بطلب الأمثلة. 1/30

(**أَوْ مَادَامَ الْوَصْفُ**)، أي إن حكم فيها بدوام النسبة مادام وصف الموضوع (**فَعُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ**)، أما العرفية فلأن العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة، حتى لو قيل «لا شيء من النائم بمستيقظ» يفهم [منه العرف سلب الاستيقاظ عن النائم مادام نائما. قيل: وقد يفهم][2] هذا المعنى من الموجبة أيضا. وأما العامة فلكونها أعم من العرفية الخاصة، كما سيجيء، وهي أعم من الدائمة والضرورية مطلقا؛ لأنه إذا ثبت الدوام أو الضرورة في جميع أوقات [الذات ثبت في جميع أوقات][3] الوصف من غير عكس، كما في «كل منخسف مظلم»، وكذا من المشروطة العامة بالمعنيين؛ لأن الضرورة الوصفية تستلزم

---

(١) كذا في الأصل ويوافقه نقل العطار (٢٦٩)، وفي س: «يتراآحالها».

(٢) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.

(٣) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.



الدوام الوصفي من غير عكس، كما في مثال الكاتب وتحرك الأصابع، ومن الوقتية والمنتشرة من وجه؛ لأنهما يتصادقان جميعا في مادة الضرورة الذاتية، والعنوان عين الذات، مثل «كل إنسان حيوان»، وتصدق بدونهما في مثل «كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا»، وتصدقان[1] بدونها في «كل قمر منخسف وقت الحيلولة أو وقتاما»، مع كذب «كل قمر منخسف مادام قمرا».

(أَوْ بِفِعْلِيَّتِهَا)، أي إن حكم فيها بثبوت النسبة بالفعل، سواء كان في أحد الأزمنة الثلاثة، كما في أحوال الجسمانيات، أو متعاليا عن الزمان، كأحوال المجردات **(فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ)**، أما تسميتها مطلقة فلأن هذا المعنى هو المتبادر عند إطلاق القضية مجردة عن الجهات، وأما تقييدها بالعموم فلأنها أعم من الوجوديتين، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وهذه القضية أعم من جميع ما سبق، كما لا يخفى. **وما قيل** من أنها ليست أعم من المشروطة العامة؛ لجواز أن يكون اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني[2] مستلزما لصفة، ولا يكون الاتصاف بالعنوان ولا بالمحمول واقعا، فتصدق المشروطة بثبوت الضرورة الوصفية، مع كذب المطلقة، نحو قولنا «كل كاتب دائما[3] متحرك الأصابع دائما»؛ فإن الكتابة الدائمة تستلزم التحرك الدائم، لكنه غير واقع، فيصدق الضرورة[4] بشرط الوصف بدون المطلقة، **فأقول**: فيه بحث؛ لأن ذلك إنما يتم لو كان/ معنى المشروطة ثبوت المحمول على تقدير الاتصاف بالموضوع، ولم يكن معنى الفعلية الثبوت على التقدير، بل الثبوت في نفس الأمر؛ إذ حينئذ تصدق المشروطة بدون المطلقة. ٣٠/ب

(١) في الأصل «وتصدق»، والمثبت س.
(٢) كذا في س، وفي الأصل لا يوجد «العنواني».
(٣) كذا في س، وفي الأصل سقط «دائما».
(٤) كذا في س، وفي الأصل سقط «الضرورة».

أما إذا اعتبر الثبوت في كليهما على التقدير أو بحسب نفس الأمر فلا يظهر صدق المشروطة بدون المطلقة؛ إذ يمكن أن يقال: المشروطة تستلزم المطلقة مطلقا، فإن كان الحكم في المشروطة بالثبوت على التقدير، فتستلزم مطلقة كذلك، وإن كان الحكم فيها بالثبوت بحسب نفس الأمر، فتستلزم مطلقة مثلها؛ فإنك قد علمت أن القضية قد تؤخذ حقيقية، وقد تؤخذ خارجية، وإذا أخذت خارجية كان الحكم فيها بثبوت المحمول في نفس الأمر، [لا على تقدير وجود الموضوع، ثم لو كان الحكم فيها بثبوت المحمول في نفس الأمر، لا][1] على التقدير، فلم لا تؤخذ المشروطة كذلك؟

وتفصيل الكلام: أن معنى المشروطة ثبوت المحمول للموضوع[2] ثبوتا يمتنع انفكاكه عن الوصف[3]، وليس معناها مجرد امتناع انفكاكه عن الوصف، بل هو كيفية النسبة، وأصل النسبة هو الثبوت، ثم إن اعتبر هذا الثبوت بالفعل، سواء كان بحسب نفس الأمر أو على تقدير وجود الموضوع، فظهر استلزامها المطلقة مثلها قطعا؛ ضرورة استلزام المقيد المطلق. وإن اعتبر بالإمكان، حتى يكون معناها ثبوت المحمول للموضوع بالإمكان ثبوتا يمتنع انفكاكه عن الوصف كانت أخص من الممكنة، ولم تستلزم المطلقة؛ بناء على كون الممكنة أعم من المطلقة، كما هو المشهور، إلا أنهم لم يعتبروا هذا المعنى، بل أخذوا الثبوت المعتبر فيها بالفعل.

فمن أخذ معنى المشروطة مجرد استلزام العنوان المحمول فقد فوَّت أصلَ معنى الحمل الذي هو اتحاد المحمول مع الموضوع، [ومن أخذ][4] في

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.

(٢) كذا في الأصل، وفي س «ثبوت الموضوع للمحمول»، ولا يخفى خطؤه.

(٣) في الأصل «الوجود» بدل «الوصف»، والمثبت س.

(٤) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.

المشروطة ثبوت المحمول على التقدير، وفي المطلقة الثبوت بحسب نفس الأمر [فحكم][1] بما لا يفيد إلا تغيرا في القاعدة المشهورة المعتبرة[2] في نسب القضايا. وكذا من أخذ في المشروطة ثبوت المحمول بالإمكان لا بالفعل.

على أنه لا يرد على القوم في حكمهم بكون المطلقة أعم من المشروطة شيء؛ لأنهم إنما بينوا[3] النسبة بين المعنيين على ما ذكرنا، فمن غير تفسيرهما إلى ما أراده وبين النسبة بين[4] ما قصده منهما فلا نزاع له في المعنى.

(**أَوْ بِعَدَمِ ضَرُورَةِ خِلَافِهَا**)، أي إن حكم فيها بعدم ضرورة خلاف تلك النسبة، إن كانت موجبة فبعدم ضرورة السلب/، أو سالبة فبعدم ضرورة الإيجاب (**فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ**)، أما تسميتها بالممكنة فلاشتمالها على الإمكان، وأما العامة فلعمومها بالنسبة إلى الممكنة الخاصة، كما سيأتي.

١/٣١

(**فَهَذِهِ بَسَائِطُ**)، يعني المعتبرة؛ لإمكان اعتبار بسائط أخرى، كما سيأتي، بل سيأتي بسائط أخرى معتبرة في ضمن المركبات، ولم يعتبروها منفردة. وقد وضعت البسائط في شكل هندسي مفرس[5]، ووضعت النسبة بين كل اثنين منها في ملتقى الخطين الخارجين من كليهما؛ تسهيلا للضبط على المبتدئ، والله أعلم بالصواب[6].

---

(١) ما بين [ ] ليس في الأصل، والمثبت س.

(٢) هذه الكلمة صعبة القراءة في كلتا النسختين، وغلب على ظني أن المثبت هو الصواب.

(٣) كذا في س، والذي في الأصل أقرب إلى أن يكون «يثبتون» بدل «بينوا».

(٤) في الأصل «إلى» بدل «بين»، والمثبت س.

(٥) كذا في النسختين.

(٦) في الأصل هنا: «تمت النسخة المسماة بالحاشية الجلالية على متن تهذيب المنطق، على يد كاتبها لنفسه الفقير إليه عز شانه إبراهيم المراد، خادم السنة المحمدية، المدرس بجامع الملكي بحماة المحمية، غفر الله له ولوالديه ولإخوانه وأولاده وتلامذته ومن سأله الدعاءَ، ومن قرأ بهذه النسخة ودعا له بخير وسائر المسلمين، آمين».

شرح

الملا عبد الله اليزدي

على

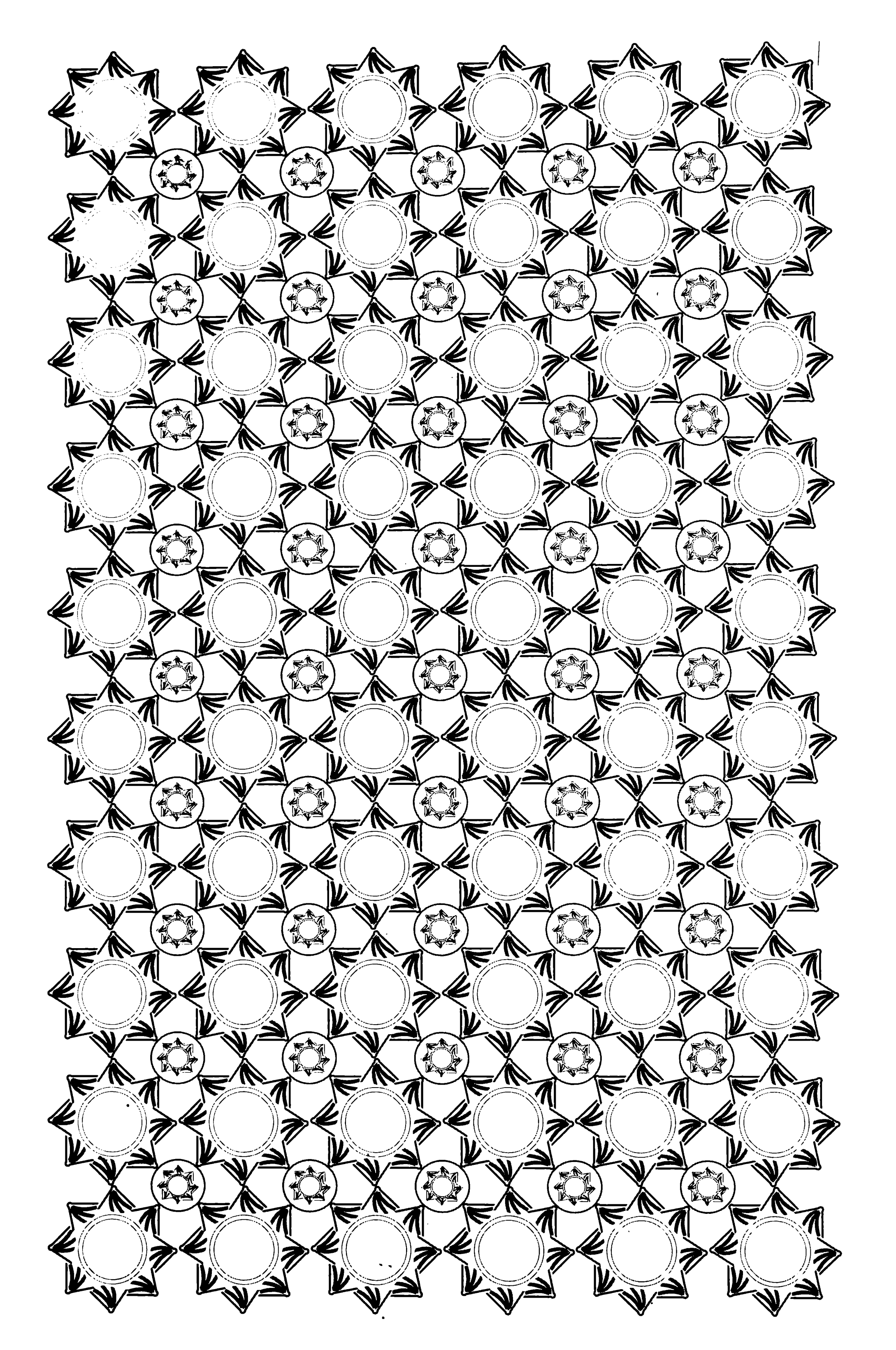
تهذيب المنطق

للعلامة الإمام سعد الدين التفتازاني

(٧٢٢ - ٧٩٣هـ)

تحقيق ودراسة

د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري





(الْحَمْدُ لله)، افتتح كتابه بحمد الله بعد التسمية؛ اتباعا بخير الكلام، واقتداء لحديث خير الأنام، عليه وعلى آله[1] الصلاة والسلام.

فإن قلت: حديث الابتداء مروي في كل من التسمية والتحميد، فكيف التوفيق؟

وجه الجمع بين حديثي الحمدلة والبسملة في الابتداء

قلت: الابتداء في حديث التسمية محمول على الحقيقي، وفي حديث التحميد على الإضافي، أو على العرفي، أو في كليهما على العرفي.

و«الحمد»: هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري، نعمةً كان أو غيرها. و«الله»: علم على الأصح للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال، ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة أن يقال: الحمد مطلقا منحصر في حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال، من حيث هو كذلك، فكان كدعوى الشيء بِبَيِّنَةٍ وبرهان، ولا يخفى لطفه.

تحقيق القول في معنى الهداية

(الَّذِي هَدَانَا)، الهداية قيل: هي الدلالة الموصِلة، أي الإيصال إلى المطلوب، وقيل: هي إراءة الطريق الموصل إلى المطلوب، والفرق بين هذين المعنيين أن الأول يستلزم الوصولَ إلى المطلوب، بخلاف الثاني؛ فإن الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب لا يلزم أن تكون موصلة إلى ما يوصل، فكيف يوصل إلى المطلوب[2]؟

---

(١) كذا في طبعة المطبعة العلوية (٣)، وفي الطبعة البيروتية (٧) «عليه وآله»، ولمحشيها الشيعي (١٢٩) ثرثرة فارغة آثرت أن لا أسود بنقلها بياض وجه الورقة.

(٢) التعريف الأول للمعتزلة، والثاني لأهل السنة، وقال المحقق الدواني في شرحه: «واحتمال=

والأول منقوض بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت/ ١٧]؛ إذ لا يتصور الضلال بعد الوصول إلى الحق. والثاني منقوض بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦][1]؛ فإن النبي عليه السلام كان شأنه إراءة الطريق.

والذي يُفهم من كلام المصنف رحمه الله في «حاشية الكشاف» هو أن الهداية لفظ مشترك بين هذين المعنيين، وحينئذ يظهر اندفاع كلا النقضين، ويرتفع الخلاف من البين[2]. ومحصول كلام المصنف في تلك الحاشية: أن الهداية تتعدى إلى المفعول الثاني تارة بنفسه، نحو: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، وتارة بـ«إلى»، نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النور: ٤٦]، وتارة بـ«اللام»، نحو: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، فمعناها على الاستعمال الأول هو الإيصال، وعلى الباقيين إراءة الطريق.

(سَوَاءَ الطَّرِيقِ)، أي وسطه الذي يُفضي بسالكه إلى المطلوب ألبتة، وهذا

= التجويز مشترك»، وفسره بعض من علقه عليه قائلا: «مشترك، أي بين الفريقين، فإن قال أحد الفريقين: الهداية حقيقةٌ فيما قلناه، وما ورد بخلاف ذلك محمول على المجاز، فللفريق الآخر أن يقول بمثل ذلك».

(١) قال الدواني في شرحه (١/٢): «وللمناقشة في امتناع حمله ـ أي قوله تعالى: إنك لا تهدي إلخ ـ على هذا المعنى ـ أي على المعنى الثاني ـ مجال»، وعلق عليه بعض الأفاضل: «إذ يمكن أن يقال: الهداية في قوله تعالى (إنك لا تهدي إلخ) بمعنى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، يعني إنك لا تتمكن من إراءة الطريق لكل من أحببت، بل يمكنك إراءة الطريق لمن أردناه».

(٢) ويمكن حل الإشكال بطريق آخر أيضا، وهو أن يراد بالهداية أمة الإجابة، فيكون معناها الإيصال بالفعل، أو يراد بها أمة الدعوة، فمعناها الدلالة، أفاده العلامة العطار في حاشية شرح جمع الجوامع: ١/٢٠.

كناية عن الطريق المستوي؛ إذ هما متلازمان[١]، وهذا مراد من فسره[٢] بالطريق المستوي والصراط المستقيم. ثم المراد به إما نفس الأمر عموما، أو خصوص ملة الإسلام، والأول أولى؛ لحصول البراعة الظاهرة بالقياس إلى قسمي الكتاب.

(**وَجَعَلَ لَنَا**)، الظرف إما متعلق بـ«جعل»، واللام للانتفاع، كما قيل في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ [البقرة: ٢٢]، وإما بـ«رفيق»، ويكون تقديم معمول المضاف إليه على المضاف لكونه ظرفا، والظرف مما يُتَوسَّعُ فيه ما لا يتوسع في غيره، والأول أقرب لفظا، والثاني معنىً، (**التَّوْفِيقَ خَيْرَ رَفِيقٍ**)، التوفيق، هو توجيه الأسباب نحوَ المطلوبِ الخيرِ.

(**وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ**)، الصلاة هي بمعنى الدعاء، أي طلب الرحمة، وإذا أسند إلى الله تعالى تُجَرَّد عن معنى الطلب، ويراد به الرحمة مجازا[٣] (**عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ**)، لم يصرح باسمه ﷺ؛ تعظيما وإجلالا له، وتنبيها على أنه فيما ذكر من الوصف بمرتبة لا يتبادر الذهنُ منه إلا إليه. واختار من بين الصفات هذه؛ لكونها مستلزمة لسائر الصفات الكمالية، مع ما فيه من التصريح بكونه ﷺ مرسلا؛ فإن الرسالة فوق النبوة، وأن المرسل هو النبي الذي أرسل إليه دينٌ وكتابٌ[٤].

---

(١) لأن مدار الكناية على اللزوم؛ إذ هي لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادة معناه الحقيقي معه، كما بيِّن في علم البيان.

(٢) وهو المحقق الجلال الدواني في شرحه على التهذيب (٢/ب).

(٣) لأن حقيقة الرحمة رقة القلب، وهي لا يجوز إطلاقها على الله سبحانه وتعالى، على خلاف ما يعتقده المجسمة والحشوية متسترين بالبلكفة، وأما المعنى المجازي للرحمة فهو ما يترتب على رقة القلب عادة: أي الإحسان والتفضل. فالرحمة من الصفات التي تطلق مبادئها ويراد بها الغايات، كالغضب، كما تقرر في عقيدة أهل السنة والجماعة، وأما الشيعة فمنهم منزهة ومنهم مجسمة، ويفيد هذا الصنيع أن الشارح من المنزهة، سواء ثبت أنه شيعي أم لا، كما أشرت له في الدراسة.

(٤) اختلف في تعريف النبي والرسول على أقوال، قال الإمام المحلي في شرح جمع الجوامع=

(هُدًى)، إما مفعول له لقوله «أرسله»، وحينئذ يراد بالهدى هداية الله؛ حتى يكون فعلا لفاعل الفعل المعلَّل به[1]، أو حال من الفاعل أو من المفعول، وحينئذ فالمصدر بمعنى اسم الفاعل، أو يقال أطلق على ذي الحال مبالغة، نحو: زيد عدْلٌ، (هُوَ بِالِاهْتِدَاءِ حَقِيقٌ)، مصدر مبني للمفعول، أي بأن يُهْتَدَى به، والجملة صفة لقوله «هدى»، أو يكونان حالين مترادفين أو متداخلين، ويحتمل الاستئنافَ أيضا، وقس على هذا قوله «نورا» مع الجملة التالية، (وَنُورًا بِهِ الِاقْتِدَاءُ يَلِيقُ)، قوله «به» متعلق بـ«الاقتداء»، لا بـ«يليق»؛ فإن اقتداءنا به عليه السلام إنما يليق بنا، لا به؛ فإنه كمال لنا، لا له. وتقديم الظرف لقصد الحصر والإشارة إلى أن مِلَّته ناسخة لملل سائر الأنبياء عليهم السلام، وأما الاقتداء بالأئمة[2] فيقال إنه اقتداء به حقيقةً، أو يقال: الحصر إضافي بالنسبة إلى سائر

= (١/١٩ ـ ٢١ نسخة حاشية العطار): «النبي إنسان أوحي إليه بشرع، وإن لم يؤمر بتبليغه، فإن أمر بذلك فرسول أيضا»، فالفرق بين النبي والرسول في هذا التعريف هو الأمر بالتبليغ، لا يشترط في النبي ويشترط في الرسول، هذا هو التعريف المشهور للنبي والرسول، وذكر المحلي تعريفا ثانيا لهما، وهو: أن النبي إنسان أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه أيضا، ولكن لا يشترط له الكتاب أو نسخ لشرع من قبله، والرسول هو الذي يشترط له ذلك، وهذا التعريف الثاني هو الذي اختاره الشارح هنا، ويرد عليه اعتراضات ليس هنا موضع بسطها. وواضح أن النبي في هذين التعريفين أعم من الرسول مطلقا. ويرى فريق ثالث أن النبي والرسول بمعنى واحد، وهو معنى الرسول حسب التعريف الأول، وفي حاشية العطار على جمع الجوامع (١/٢٠) أن جمهور المعتزلة ذهبوا إلى التساوي بين النبي والرسول. والمحقق الدواني في شرح العضدية (٥ ـ ٧) ذهب إلى أن النبي إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، والرسول قد يرادفه وقد يخص بمن له كتاب أو شريعة، وتبعه الخيالي في شرح النونية.

(١) طبقا للقاعدة المقررة في علم النحو، فلا يجوز مثلا أن نقول: ضربت زيدا تأدُّبا، بل يقال: ضربته تأديبا؛ أي أدبته بالضرب، فمعنى كلام المصنف أن الله هدى أو يهدي الخلقَ بإرسال النبي صلى الله عليه وسلم إليهم.

(٢) إن أراد بهم أئمة أهل السنة والجماعة، سيما أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رضي الله عنهم=



الأنبياء عليهم السلام.

قوله: (وَعَلَى آلِهِ)، أصله أهل، بدليل «أُهَيْل»، خُصَّ استعماله في الأشراف، وآل النبي عترته المعصومون[1]، قوله: (وَأَصْحَابِهِ [الَّذِينَ سَعِدُوا][2]) هم المؤمنون الذين أدركوا صحبة النبي عليه السلام مع الإيمان، (فِي مَنَاهِجِ) جمع منهج، وهو الطريق الواضح، (الصِّدْقِ)، الخبر والاعتقاد إذا طابق الواقع كان الواقع أيضا مطابقا له؛ فإن المفاعلة من الطرفين، فمن حيث إنه مطابق للواقع - بالكسر - يسمى صدقا، ومن حيث إنه مطابَق له - بالفتح - يسمى حقا. وقد يطلق الصدق والحق على نفس المطابقة أيضا، (بِالتَّصْدِيقِ) متعلق بقوله «سعدوا»، أي بسبب التصديق والإيمان بما جاء به النبي عليه السلام، (وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ)، يعني بلغوا أقصى مراتب الحق؛ فإن الصعود على جميع مراتبه يستلزم ذلك، (بِالتَّحْقِيقِ) ظرفٌ لَغْوٌ، متعلق بـ«صعدوا» كما مر، أو مستقَرٌّ خبرٌ لمبتدإ محذوفٍ، أي هذا الحكم متلبس بالتحقيق، أي متحقق[3].

= فالأمر كما قال، «فكلهم من رسول الله ملتمس»، وإن أراد بهم ما عرف في المذهب الشيعي من الشخصيات الذين يتخذهم الشيعة معصومين وبمثابة النبي صلى الله عليه وسلم وما إلى ذلك من الخرافات والخيالات - وإن تفوه بها محشي الطبعة البروتية الشيعي - فكلامه باطل مرفوض، وأمير المؤمنين سيدنا على رضي الله عنه وكرم وجهه ومن سار على نهجه المستقيم براء من هذا الفكر المنحرف.

(١) يقال إن فيه دليلا على تشيعه؛ وإلا فمذهب أهل السنة أن العصمة ليست واجبة لغير الأنبياء من البشر، ثم هذا لا يعني وقوع المعصية من كل من ليس نبيا بالفعل؛ لأن الفرق بين الجواز والوقوع واضح.

(٢) ما بين [ ] سقط في طبعة المطبعة العلوية.

(٣) يلاحظ من صنيع الشارح أنه لم يفرق بين الآل والصحابة في الحكم عليهم جميعا بأنهم سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق، وصعدوا في معارج الحق بالتحقيق، كما قال المصنف، فهذا هو العقيدة الصحيحة التي عليها السواد الأعظم من الأمة، فلم يخالفه الشارح، وهذا مما يجعلنا نشك في تشيعه، على خلاف ما يزعمه البعض ويُشِيعه الشيعة=



(وَبَعْدُ)، هو من الظروف الزمانية، ولها حالات ثلاث؛ لأنها إما أن يذكر معها المضاف إليه أولا، وعلى الثاني فإما أن يكون نسيا منسيا، أو منويا، فعلى الأولين معرَبةٌ، وعلى الثالث مبنية على الضم، (فَهَذَا)، الفاء إما على توهُّمِ «أما»، أو على تقديرها في نظم الكلام، و«هذا» إشارة إلى المـُرَتَّب الحاضر في الذهن، من المعاني المخصوصة، المعبرة عنها[1] بالألفاظ المخصوصة، وتلك الألفاظ الدالة على المعاني المخصوصة، سواء كان وضع الديباجة[2] قبل التصنيف أو بعده؛ إذ لا وجود للألفاظ المرتبة، ولا للمعاني في الخارج، فإن كانت الإشارة إلى الألفاظ فالمراد بالكلام الكلام اللفظي، وإن كانت إلى المعاني فالمراد به الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي، (غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ)، حمله على «هذا» إما بناء على المبالغة، نحو: زيد عدل، أو بناء على أن التقدير هذا الكلام مُهَذَّبٌ غايةَ التهذيبِ، فحذف الخبر، وأقيم المفعول المطلق مقامه، وأُعْرِبَ إعرابَه، على طريق مجاز الحذف[3].

(فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ)، لم يقل في بيانهما؛ لما في لفظ التحرير من الإشارة إلى أن هذا البيان خالٍ عن الحشو والزوائد. والمنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطإ في الفكر، والكلام: هو العلم الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد على نهج قانون الإسلام.

= من أنه شيعي، ولا يخفى عدم تورع هؤلاء عن التورط في التلبيس والتزوير، وإن كان فيهم معتدلون فضلاء، نرجو لهم الهداية والخضوع للحق بلطف ربنا جل جلاله. وإن فرض أن له تأليفا أو كلاما على مذهب الشيعة فلم لا يجوز أن يكون موقفه الواضح الذي رأيناه هنا دليلا على أنه رجع عن التشيع وتاب عنه.

(١) كذا في طبعة المطبعة العلوية، والأولى «المعبر عنها».

(٢) أي المقدِّمة.

(٣) وهو أن يحذف لفظ وأقيم لفظ آخر مقامه في الإعراب.



(**وَتَقْرِيبِ الْمَرَامِ**)، بالجر، عطفٌ على «التهذيب»، أي هذا غاية تقريب المقصد إلى الطبائع والأفهام، والحمل على طريق المبالغة، أو على تقدير: هذا مقرَّب غاية التقريب، (**مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الإِسْلَامِ**)، بيان للمرام، والإضافة في «عقائد الإسلام» بيانية إن كان الإسلام عبارة عن نفس الاعتقاد[1]، وإن كان عبارة عن مجموع الإقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالأركان[2]، أو كان عبارة عن مجرد الإقرار باللسان[3] فالإضافة لامية.

(**جَعَلْتُهُ تَبْصِرَةً**)، أي مبَصِّرا، ويحتمل التجوُّز في الإسناد، وكذا قوله «تذكرة»، (**لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الإِفْهَامِ**) بالكسر، أي تفهيم الغير إياه، أو تفهيمه للغير، والأول للمتعلم والثاني للمعلم، (**وَتَذْكِرَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِي الأَفْهَامِ**)، بفتح الهمزة، جمعُ فهمٍ، والظرف الثاني إما في موضع الحال من فاعل «يتذكر»، أو متعلق بـ«يتذكر» بتضمين[4] معنى الأخذ أو التعلم، أي يتذكر آخذا أو متعلما من ذوي الأفهام، فهذا أيضا يحتمل الوجهين.

(**سِيَّمَا**) «السِّيُّ» بمعنى المثل، يقال: هما سِيَّانِ، أي مثلان، وأصل «سيما» «لا سيما»، حذف «لا» في اللفظ، لكنه مرادٌ معنى، و«ما» زائدة، أو موصولة، أو موصوفة، هذا أصله، ثم استعمل بمعنى خصوصا، وفيما بعده ثلاثة أوجهٍ[5]، (**الْوَلَدُ الأَعَزُّ الْحَفِيُّ**) الشفيق، (**الْحَرِيُّ**) اللائق (**بِالإِكْرَامِ، سَمِيُّ حَبِيبِ اللهِ عَلَيْهِ التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ، لَازَالَ [لَهُ]**[6] **مِنَ التَّوْفِيقِ قِوَامٌ**)، أي ما يقوم به

---

(١) هذا مذهب الحنفية وكثير من محققي الأشاعرة.

(٢) هذا مذهب السلف والمحدثين.

(٣) هذا مذهب الكرامية، وهو باطل.

(٤) لأن التذكر فعل لازم لا يتعدى بحرف «من» إلا بالتضمين.

(٥) الرفع والنصب والجر.

(٦) ما بين [ ] سقط في طبعة المطبعة العلوية.



أمره، (وَمِنَ التَّأْيِيدِ)، أي التقوية، من الأيْد، بمعنى القوة (عِصَامٌ)، أي ما يُعْصَمُ به أمرُه من الزلل، (وَعَلَى اللهِ)، قدَّم الظرفَ ههنا لقصد الحصر، وفي قوله «به» لرعاية السجع أيضا[1] (التَّوَكُّلُ)، هو التمسك بالحق والانقطاع عن الخلق، (وَبِهِ الِاعْتِصَامُ)، وهو التثبت والتمسك.

(الْقِسْمُ الْأَوَّلُ)، لَما علم ضمناً في قوله «في تحرير المنطق والكلام» أن كتابه على قسمين لم يحتج إلى التصريح بهذا، فصح تعريف القسم الأول بلام العهد؛ لكونه معهودا ضمنا، وهذا بخلاف المقدمة؛ فإنها لم يعلم وجودها سابقا، فلم تكن معهودة، فلذا نكَّرها وقال «مقدمة»، (فِي الْمَنْطِقِ[2])، فإن قيل: ليس القسم الأول إلا المسائل المنطقية، فما توجيه الظرفية؟

قلت: يجوز أن يراد بالقسم الأول الألفاظ والعبارات، وبالمنطق المعاني، فيكون المعنى أن هذه الألفاظ في بيان هذه المعاني. ويحتمل وجوها أخر، والتفصيل: أن القسم الأول عبارة عن أحد المعاني السبعة: إما الألفاظ، أو المعاني، أو النقوش، أو المركب من الاثنين، أو الثلاثةِ، والمنطق عبارة عن أحد معان خمسةٍ: إما الملكة، أو العلم بجميع المسائل، أو بالقدر المعتد به الذي يحصل به العصمة، أو نفس[3] المسائل جميعا، أو نفس القدر المعتد به. فيحصل من ملاحظة الخمسة مع السبعة خمسة وثلاثون احتمالا، يقدر في بعضها البيان، وفي بعضها التحصيل، وفي بعضها الحصول، حيثما وجده العقل السليم مناسبا.

---

(١) يعني لقصد الحصر ورعاية السجع معا.

(٢) المتن إلى هنا غير موجود في شرح الخبيصي المطبوع بمصر، وهو يبدأ فيه من قوله الآتي «مقدمة». وهو موجود في شرح كل من الدواني واليزدي، وهو صواب النسخة كما يظهر من نقل صاحب كشف الظنون (١/٥١٥).

(٣) في طبعة المطبعة العلوية «بعض» بدل «نفس»، وهو خطأ.

مقدمة

(مُقَدِّمَةٌ)، أي هذه مقدمة، بُيِّن[1] فيها أمور ثلاثة: رسمُ المنطق، وبيانُ الحاجة إليه، وموضوعِه[2]. وهي مأخوذة من «مقدمة الجيش»، والمراد منها ههنا[3] إن كان الكتاب عبارة عن الألفاظ والعبارات طائفةٌ من الكلام قُدِّمت أمام المقصود[4]؛ لارتباط المقصود بها، ونفعِها فيه. وإن كان عبارةً عن المعاني [فالمراد من المقدمة][5] طائفة من المعاني، يوجِبُ الاطلاعُ عليها بصيرةً في الشروع.

وتجويز الاحتمالات الأخر في الكتاب يستدعي جوازَها في المقدمة التي هي جزؤه، لكن القوم لم يزيدوا على الألفاظ والمعاني في هذا الباب.

** ** **

(١) كذا في طبعة المطبعة العلوية، وفي نسخة «يبين» بدل «بين».

(٢) بل بين فيها أمور أخر أيضا، كتقسيم العلم إلى التصور والتصديق، وتقسيم كل منهما إلى البديهي والنظري، وتعريف النظر، كما سيطلع القارئ على ذلك، إلا أن يجاب بأن بيان هذه الأمور متفرع عن تلك الثلاثة.

(٣) أما «المقدمة» المستعملة في باب القياس وكذا في فن المناظرة فلها معان أخر، غير هذا المعنى الذي يفسرها به الشارح هنا.

(٤) فيه تجويز على الأقل ـ وإن لم يكن ترجيحٌ ـ لفتح الدال في «المقدَّمة»، وهو ما استنكره صاحب الفائق وتبعه غيره كالعلامة بحر العلوم في شرح السلم، وإليه أيضا ميل الخبيصي شارح التهذيب، إلا أن الدواني في شرحه (٣/ب) جوَّز الفتحَ، غيرَ ملتفتٍ إلى ما قاله الزمخشري؛ لأن في الفتح السلامةَ عن التكلفات الواردة ـ لفظا ومعنى ـ في الكسر، انظر للتفصيل حاشية العطار على شرح الخبيصي: ٢٥.

(٥) ما بين [ ] في طبعة المطبعة العلوية، وسقط في بعض النسخ المطبوعة.



[الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: بَيَانُ حَاجَةِ النَّاسِ إِلَى الْمَنْطِقِ، عَلَى وَجْهٍ يَنْسَاقُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِالرَّسْمِ

مَبْحَثٌ: تَقْسِيمُ الْعِلْمِ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ[1]][2]

(الْعِلْمُ)، هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل[3]، والمصنف رَحِمَهُ اللَّهُ لم يتعرض لتعريفه[4]؛ إما لاكتفائه[5] بالتصور بوجهٍ مَّا في مقام التقسيم، وإما لأن تعريف العلم مشهور مستفيض، وإما لأن العلم بديهي التصور على ما قيل[6]،

(١) تقسيم العلم إلى التصور والتصديق من قبيل تقسيم الجنس إلى الأنواع ـ كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس والفيل ـ الذي يكون الامتياز الحاصل منه امتيازا ذاتيا، بدليل عدم جواز انقلاب التصور تصديقا وبالعكس، كما لا ينقلب الإنسان فرسا، هذا بخلاف تقسيم كل منهما إلى الضروري والنظري؛ فإن التمييز الحاصل منه تمييز عرضي، يجوز فيه انقلاب النظري بديهيا وبالعكس. وتقسيم الشيء بحسب الذات مقدم على التقسيم بحسب الوصف. انظر حاشية العطار على الخبيصي: ٢٨.

(٢) ما بين [ ] من وضع المحقق.

(٣) بناءً على أن العلم من مقولة «الكيف»، وإن كان من مقولة «الانفعال» لقال «حصول صورة الشيء عند العقل». ثم إن القائلين بالصورة هم الحكماء وبعض المتكلمين المثبتين للوجود الذهني، وأما المنكرون منهم له يفسرون العلم بأنه تعلق بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية ذات إضافة. هذا باختصار، والتفصيل في المطولات والحواشي، كحاشية العطار على الخبيصي: ٦٠.

(٤) وأما ما ذكره «في معرض التعريف ليس بحد له، بل تعريف له بحسب اللفظ، والأشياء البدهية قد تُعرَّف بحسب اللفظ»، تسديد القواعد للإصفهاني: ٢/٧٧٤.

(٥) كذا في بعض النسخ المطبوعة، والذي في طبعة المطبعة العلوية «لكفاية» بدل «لاكتفائه».

(٦) القائل به هو الإمام الرازي، وتبعه كثير من المحققين، كالنصير الطوسي في التجريد=

(**إِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ**[1])، أي اعتقادا[2] للنسبة الخبرية الثبوتية، كالإذعان بأن زيدا قائم، أو السلبية[3]، كالاعتقاد بأنه ليس بقائم.

فقد اختار مذهب الحكماء؛ حيث جعل التصديق نفسَ الإذعان والحكم، دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين، كما زعمه الإمام الرازي[4]، واختار

= (٧٧٤/٢)، والعلامة الشيخ محب الله البهاري في سلم العلوم؛ حيث قال «الحق أنه من أجلى البديهيات»، وغيرهما.

(١) المشهور في كلامهم أن التصديق إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وفي عدول المصنف عنه ميزات، اثنتان منها ذكرهما الخبيصي في شرحه (٣٦، ٣٧)، وواحدةٌ الدوانيُّ في شرحه (٤/أ)، واثنتان أخريان مير محمد زاهد الهروي، وانظر أيضا الدواني على شرح الشمسية: ٢٦١/٢.

(٢) سواء كان ذلك راجحا، وهو الظن، أو جازما غير مطابق، وهو الجهل المركب، أو مطابقا بكلا قسميه ـ الغير القابل للتغير، وهو اليقين، والقابل له وهو التقليد ـ فكل من الظن والجهل المركب واليقين والتقليد تصديق عند المناطقة؛ لأن مناط النظر فيه عندهم إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها على وجه الجزم أو الظن، وهو شامل لما ذكر، وأما على وجه الشك والوهم فلا؛ لعدم الجزم فيه. وأما المتكلمون فلكون العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل لا يعدون الظن والجهل المركب والتقليد من العلم، بل هي مقابلة له. راجع حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي على التهذيب: ٣٠، ٣١.

(٣) كذا في بعض النسخ المطبوعة، وفي طبعة المطبعة العلوية «والسلبية» بدل «أو السلبية».

(٤) «ولا فائدة للخلاف، إلا أنه على الأول إذا اختل شرط فإنه يسمى بالتصديق، غاية الأمر أنه يقال له تصديق فاسد، وعلى الثاني إذا اختل شيء من الشطور فلا يقال له تصديق أصلا»، كذا قال البعض، ولكن من «فائدة الخلاف أن التصديق عند المتأخرين لا يكون بديهيا إلا إذا كانت أجزاؤه كلها بديهية، وعند الحكماء يكفي في بداهته كون الحكم فقط بديهيا، وإن كانت الأطراف نظرية». راجع حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي على التهذيب: ٣٨، ٣٩، وأيضا ٥٣. وقال العطار في حاشية الخبيصي (٣٩): «النزاع في التصديق لفظي، فمن نظر إلى أن الحاصل بعد الحجة ليس إلا الإدراك المذكور قال ببساطته، ومن نظر إلى أن الإدراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري والحاصل بعد إقامة الحجة إدراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه».

مذهب القدماء؛ حيث جعل متعلق الإذعان والحكم الذي هو جزء أخير للقضية هو النسبة الخبرية الثبوتية أو السلبية، لا وقوع النسبة الثبوتية التقييدية أو لا وقوعها؛ إذ المصنف سيشير إلى تثليث أجزاء القضية في مباحث القضايا، (**فَتَصْدِيقٌ،**

وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ)، سواء كان إدراكا لأمر واحد، كتصور زيد، أو لأمور متعددة بدون النسبة، كتصور زيد وعمرو، أو مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها، كتصور غلام زيد، أو تامةٍ إنشائيةٍ، كتصور اضربْ، أو خبرية مدرَكة بإدراك غير إذعاني، كما في صورة/ التخييل والشك والوهم.

(**وَيَقْتَسِمَانِ**)، الاقتسام بمعنى أخذ القسمة على ما في «الأساس»، أي يقتسم التصورُ والتصديقُ كُلًّا من وصفَيْ الضرورة - أي الحصول بلا نظر - والاكتساب، أي الحصول بالنظر، فيأخذ التصور قسما من الضرورة، فيصير ضروريا، وقسما من الاكتساب، فيصير كسبيا، وكذا الحال في التصديق. فالمذكور في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر[١]، ويعلم انقسام كل من التصور والتصديق إلى الضروري والكسبي ضمنا وكناية، وهي أبلغ وأحسن من الصريح[٢]، (**بِالضَّرُورَةِ الضَّرُورَةَ وَالِاكْتِسَابَ بِالنَّظْرِ**[٣])، قوله «بالضرورة» إشارة إلى أن هذه القسمة بديهية لا تحتاج إلى تجشُّم الاستدلال، كما ارتكبه القوم[٤]. وذلك لأنا إذا رجعنا إلى وجداننا وجدنا من

---

(١) كذا في طبعة المطبعة العلوية، و«بالنظر» لا يوجد في بعض النسخ المطبوعة.

(٢) هذا الحل مما تفرد به اليزدي، ولم يشر إليه الدواني، ولتوضيح هذه المسألة راجع تعليقي على شرح الدواني.

(٣) المتن هكذا في نسخ شرح اليزدي والدواني، وأما في شرح الخبيصي ففيه «وينقسمان بالضرورة إلى الضرورة والاكتساب بالنظر»، ولله در العلامة العطار، وقد تنبه لهذا الاختلاف ونبه على الفرق الناشئ عنه في حاشيته على الخبيصي: ٤٩.

(٤) هذا ما حقق الدواني في شرحه، ونقلت اعتراض بحر العلوم عليه في تعليقي على شرح الدواني، فانظره.

التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر، كتصور الحرارة والبرودة، ومنها ما هو حاصل بالنظر والفكر، كتصور حقيقة الملك والجن، وكذا من التصديقات ما يحصل بلا نظر[1]، كالتصديق بأن الشمس مشرقة، والنار محرقة، ومنها ما يحصل بالنظر، كالتصديق بأن العالم حادث، والصانع موجود.

تعريف النظر

(**وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ**[2])، أي النظرُ[3] توجُّهُ النفس نحوَ الأمر المعلوم لتحصيل أمر غير معلوم، وفي العدول عن لفظ المعلوم إلى المعقول فوائد، منها: التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف، ومنها التنبيه على أن الفكر إنما يجري في المعقولات، أي الأمور الكلية الحاصلة في العقل، دون الأمور الجزئية؛ فإن الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا، ومنها رعاية السجع.

احتمال الخطأ في الفكر والاحتياج إلى ما يعصمه عنه

(**وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَأُ**)، بدليل أن الفكر قد ينتهي إلى نتيجة، كحدوث

---

(١) الضرورة في التصور واضحة، وأما في التصديق فمعناها أن يكون الحكم بعد تصور الطرفين غير متوقف على نظر، سواء كان تصور أحد طرفيه أو كليهما نظريا أو بديهيا، عند الحكماء القائلين بأن التصديق هو الحكم، وأنه بسيط، وأما على أنه مركب فلا يكون التصديق بديهيا إلا إذا كان جميع أجزاء المركب بديهيا، كما سبقت مني الإشارة إليه، فافهم فإنه مهم. راجع السيد على شرح الشمسية: ٩٣/١، ٩٤، الدسوقي على شرح الخبيصي: ٥٢، ٥٣.

(٢) إنما عدل المصنف في تعريف النظر عما اشتهر في كلام القوم، وهو «ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول» ليكون التعريف شاملا للتعريف بالمفرد، وهو ما عليه المتقدمون وبعض المتأخرين، كتعريف الإنسان بناطق أو ضاحك، وذلك لأن قوله «ملاحظة المعقول» أي توجه النفس والتفاتها للأمر الذي حصلت صورته في العقل، سواء كان واحدا، كما في الحد بالفصل وحده، والرسم بالخاصة وحدها، أو كان كثيرا. راجع شرح الدواني: ٥/١، الدسوقي على الخبيصي: ٥٥، ٥٦، والعطار عليه: ٥٧.

(٣) قول المصنف «وهو» أي النظر، لا الاكتساب، خلافا للخبيصي في شرحه: ٥٥.

العالم، وقد ينتهي إلى نقيضها، كقدم العالم، فأحد الفكرين خطأ [حينئذ][1] لا محالة، وإلا لزم اجتماع النقيضين، فلا بد من قاعدة كلية لو رُوعِيَتْ لم يقع الخطأ في الفكر، وهي المنطق.

فقد ثبت احتياج الناس إلى المنطق في العصمة عن الخطأ في الفكر بثلاث مقدمات: الأولى: أن العلم إما تصور أو تصديق، والثانية: أن كلا منهما إما [أن] يحصل بلا نظر، أو يحصل بالنظر، والثالثة: أن النظر قد يقع فيه الخطأ. فهذه المقدمات الثلاث تفيد احتياج الناس في التحرز عن الخطأ في الفكر إلى قانون، وذلك هو المنطق.

وعلم من هذا تعريف المنطق أيضا، بأنه قانون تَعْصِمُ مُراعاتُه الذهنَ عن الخطأ في الفكر. فههنا عُلم أمران من الأمور الثلاث التي وضعت المقدمة لبيانها، وبقي الكلام في الأمر الثالث، وهو تحقيق أن موضوع علم المنطق ماذا، فأشار إليه بقوله «وموضوعه إلخ».

(**فَاحْتِيجَ إِلَى قَانُونٍ يَعْصِمُ عَنْهُ، وَهُوَ الْمَنْطِقُ**)، «القانون» لفظ يوناني أو سرياني، موضوع في الأصل لمسطر الكتاب، وفي الاصطلاح قضية كلية تعرف منها أحكام جزئيات موضوعها، كقول النحاة «كل فاعل مرفوع»؛ فإنه حكم كلي، يعلم منه أحوال جزئيات الفاعل.

(**وَمَوْضُوعُهُ**)، موضوع العلم ما يُبْحَثُ فيه عن عوارضه الذاتية، والعرَضُ الذاتي ما يَعْرِضُ الشيءَ إما أولا وبالذات[2]، كالتعجب اللاحق للإنسان، من

(١) ما بين [ ] في طبعة المطبعة العلوية، ولا يوجد في بعض النسخ المطبوعة.

(٢) «سميت أعراضا ذاتية لاستنادها إلى ذات المعروض، وأما العارض لأمر خارج أعم من المعروض، كالحركة اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم، وهو أعم من الأبيض وغيره، والعارض للخارج الأخص، كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه إنسان، وهو أخص=



حيث إنه إنسان، وإما بواسطةِ أمرٍ مساوٍ لذلك الشيء، كالضحك الذي يَعْرِضُ حقيقةً لِلْمُتَعَجِّبِ، ثم يُنسَب عُرُوضُه إلى الإنسان بالعرض والمجاز، فافهم.

(الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصْدِيقِيُّ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوَصِّلُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِيٍّ).

اعلم[1] أن موضوع المنطق هو الْمُعَرِّف والْحُجَّة، أما المعرف فهو عبارة عن المعلوم التصوري، لكن لا مطلقا، بل من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصوري، كـ«الحيوان الناطق» الموصلِ إلى تصور الإنسان، وأَما المعلوم التصوري الذي لا يوصل إلى مجهول تصوري فلا يسمى معرفا، والمنطقي لا يَبحث عنه، كالأمور الجزئية المعلومة، من زيد وعمرو.

وأَما الحُجَّة فهي عبارة عن المعلوم التصديقي، لكن لا مطلقا أيضا، بل من حيث إنه يوصل إلى مطلوب تصديقي، كقولنا «العالم متغير، وكل متغير حادث» الموصلِ إلى التصديق بقولنا «العالم حادث»[2]، وأما ما لا يوصل، كقولنا «النار حارة» مثلا فليس بحجة، والمنطقي لا ينظر فيه، بل يبحث عن المعرف والحجة من حيث إنهما كيف ينبغي أن يُرَتَّبا؛ حتى يوصلا إلى المجهول.

(فَيُسَمَّى مُعَرِّفًا)؛ لأنه يعرف ويبين المجهولَ التصوري، **(أَوْ تَصْدِيقِيٌّ، فَيُسَمَّى حُجَّةً)**؛ لأنها تصير سببا للغلبة على الخصم، و«الحجة» في اللغة الغلبة، فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب.

= من الحيوان، والعارض بسبب المباين، الحرارة العارضة للماء بسبب النار، وهي مباينة للماء فتسمى أعراضا غريبة؛ لما فيها من الغرابة بالقياس إلى المعروض، والعلوم لا يبحث فيها إلا عن الأعراض الذاتية لموضوعاتها، كذا قالوا». حاشية العطار على الخبيصي: ٧١.

(١) في طبعة المطبعة العلوية «علم» بدل «اعلم»، والمثبت من نسخة مطبوعة أخرى.

(٢) يلاحظ أن مما يدل على تأثير المتكلمين في علم المنطق اختيار هذا المثال في هذا المقام، وتأكيد أن العالم حادث.



فَصْلٌ
التَّصَوُّرَاتُ(١)

[مَبْحَثُ الْأَلْفَاظِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا]

انقسام الدلالة إلى المطابقية والتضمنية والالتزامية

دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ مُطَابَقَةٌ، وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ، وَعَلَى الْخَارِجِ الْتِزَامٌ). قد علمتَ أن نظر المنطقي بالذات إنما هو في المعرف والحجة، وهما من قبيل المعاني، لا الألفاظ، إلا أنه كما يتعارف ذكر الحد والغاية والموضوع في صدر كتب المنطق؛ ليفيد بصيرةً في الشروع، كذلك تعارف إيراد مباحث الألفاظ بعد المقدمة؛ ليعين على الإفادة والاستفادة(٢)، وذلك بأن يبيَّن معاني الألفاظ المصطلحة المستعملة في محاورات أهل هذا العلم، من المفرد والمركب والكلي والجزئي والمتواطي والمشكك وغيرها.

فالبحث عن الألفاظ من حيث الإفادة والاستفادة، وهما إنما يكونان بالدلالة، فلذا بدأ بذكر الدلالة، وهي: كون شيء(٣) بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر(٤). والأول هو الدال، والثاني هو المدلول/، والدال إن كان

---

(١) كذا في طبعة المطبعة العلوية، وبعض النسخ المطبوعة ليس به «التصورات».

(٢) يعني الإفادة للغير والاستفادة من الغير، ثم إن بحث أهل العربية فيها يختلف عن بحث المناطقة؛ حيث إن أهل العربية يبحثون عنها على قاعدة لغة العرب، بينما المناطقة يبحثون عن أحوالها الشاملة لجميع اللغات. راجع حاشية السيد على شرح الشمسية: ١/١٧٤، والعطار على الخبيصي: ٨٤.

(٣) عبر بلفظ الشيء حتى ينطبق التعريف على أقسام الدلالة كلها.

(٤) راجع تعليقي على شرح الدواني في هذا الموضع.

بلفظ فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية، وكل منهما إن كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الأولَ بإزاء الثاني فوضعية، كدلالة لفظ زيد على ذاته، ودلالة الدوال الأربع على مدلولاتها. وإن كان بسبب اقتضاء الطبع، كحدوث الدال عند عروض المدلول فطبعية، كدلالة «أح أح»[1] على وجع الصدر، ودلالة سرعة النبض على الحمى[2]، وإن كان بسبب أمر غير الوضع والطبع فالدلالة عقلية، كدلالة لفظ «ديز» المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ، وكدلالة الدخان على النار.

فأقسام الدلالة ستة[3]، والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية[4]؛ إذ عليها مدار الإفادة والاستفادة[5]. وهي تنقسم إلى مطابقة

---

(١) بفتح الهمزة وضمها والحاء المهملة. حاشية السيد على الشمسية: ١/١٧٦.

(٢) يظهر من هذا المثال الثاني أن الشارح اختار مذهب الدواني القائل في شرحه على التهذيب (٧/ب) بأن الطبيعية لا تنحصر في اللفظية فقط، خلافا لمذهب السيد المنكر لوجود الطبيعية في غير اللفظية، وممن اختار مذهب الدواني أيضا المحقق البهاري في منهيته على سلم العلوم: ٣٨٥.

(٣) صرح السيد في حاشية شرح الشمسية (١/١٧٧) بأن انحصار الدلالة في اللفظية وغير اللفظية عقلي، وانحصار اللفظية في الثلاثة ـ العقلي والوضعي والطبعي ـ استقرائي، وأشار الدواني أيضا في شرحه على التهذيب (٧/ب) إلى أن انحصار الثانية في الثلاثة استقرائي، لكن مع إيهام، أشرت إليه في تعليقي على شرح الدواني. كما أن انحصار الوضعية في الثلاثة ـ المطابقة والتضمن والالتزام ـ عقلي، أشار إليه الدواني وغيره.

(٤) وأما عدم تقييد المصنف لها بالوضعية حيث قال «دلالة اللفظ» فقط فلأن الوضع أخذ فصلا فيها، «وما قيل: لو أراد اشتمال التعريفات على الجنس القريب اعتبر قيد الوضعية ليس بشيء؛ لأنه على تقدير أخذه في التعريف لا يكون جنسا، بل هو فصل؛ لأنه لا شمول فيه، كما هي قاعدة الجنس». العطار على الخبيصي: ٨٤.

(٥) قال في سلم العلوم وشرحه (ص: ٢٢٣): «(وَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ مَدَنِيَّ الطَّبعِ)، أي يَعْسُرُ معيشتُه إلا مع بني نوعه، (كَثِيرَ الِافْتِقَارِ إِلَى التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ، وَكَانَتْ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ=



وتضمن والتزام؛ لأن دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع إما على تمام الموضوع له، أو على جزئه، أو على أمر خارج عنه[1].

(**وَلَا بُدَّ**[2])، أي في دلالة الالتزام (**مِنَ اللُّزُومِ، عَقْلًا أَوْ عُرْفًا**)، أي كون الأمر الخارج بحيث يستحيل تصور الموضوع له بدونه، سواء كان هذا اللزوم الذهني عقلا، كالبصر، بالنسبة إلى العمى، أو عرفا، كالجود، بالنسبة إلى الحاتم.

نسب الدلالات الثلاث بعضها مع بعض

(**وَتَلْزَمُهُمَا**[3] **الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا**)؛ إذ لا شك أن الدلالة الوضعية على جزء المسمى ولازمه فرع الدلالة على المسمى، سواء كانت الدلالة على المسمى محققة، بأن يطلق اللفظ ويراد به المسمى، ويفهم منه الجزء واللازم بالتبع[4]، أو مقدَّرَةً، كما إذا اشتهر اللفظ في الجزء واللازم، فالدلالة على الموضوع له، وإن لم يتحقق هناك بالفعل، إلا أنها واقعة تقديرا، بمعنى أن لهذا اللفظ معنى، لو قصد من اللفظ لكان دلالته عليه مطابقة، وإلى هذا أشار بقوله «ولو تقديرا».

= أَعَمَّهَا) للمعاني، (وَأَسْهَلَهَا)؛ لكفايتها الغرض الذي هو العلم بالوضع، وعدم الحاجة إلى التدقيق في حصول الإفادة (فَلَهَا الِاعْتِبَارُ) في العلوم». وانظر أيضا الدسوقي على الخبيصي: ٨٤، ٨٥.

(١) لم يتعرض الشارح لكثير مما يتعلق بهذا التقسيم الثلاثي، وفي شرح الدواني مزيد بسط لذلك فانظره.

(٢) المتن في طبعة المطبعة العلوية وفي بعض الطبعات الأخرى «ولا بد فيه»، والمثبت نسخة شرح الخبيصي (٩٥) وشرح الدواني (١/٨)؛ لما غلب على ظني أصوبيتها على الأخرى.

(٣) اعلم: أن بيان نسب هذه الدلالات له فائدة، قال عبد الحكيم عنه في حواشي الشمسية (١٨٦/١): إنه «من تتمة التعريفات؛ لأنه موجب لمزيد انكشاف الدلالات، فلا يرد أن بيان الاستلزام لا دخل له في الإفادة والاستفادة».

(٤) في طبعة المطبعة العلوية: «بالطبع»، والمثبت نسخة مطبوعة أخرى.

(وَلَا عَكْسَ)؛ إذ يجوز أن يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له، ولا لازم له، فيتحقق حينئذ المطابقة، بدون التضمن والالتزام، ولو كان له معنى مركب لا لازم له فيتحقق التضمن، بدون الالتزام، ولو كان له معنى بسيط، وله لازم يتحقق الالتزام، بدون التضمن، فالاستلزام غير واقع في شيء من الطرفين.

تقسيم اللفظ الموضوع إلى المفرد والمركب

(وَالْمَوْضُوعُ إِنْ قُصِدَ بِجُزْءٍ مِنْهُ[1] الدَّلَالَةُ[2] عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى[3] فَمُرَكَّبٌ)، قوله «والموضوع»، أي اللفظ الموضوع إن أريد دلالة جزء منه على جزء معناه فهو المركب، وإلا فهو المفرد، فالمركب إنما يتحقق بأمور أربع، الأول: أن يكون للفظ جزء، والثاني: أن يكون لمعناه جزء، والثالث: أن يدل جزء اللفظ على جزء معناه، والرابع: أن تكون هذه الدلالة مرادة، فبانتفاء كل من القيود الأربعة يتحقق المفردُ، فللمركب قسم واحد، وللمفرد أقسام أربع[4]، الأول: ما لا جزء للفظه، نحو همزة الاستفهام، والثاني: ما لا جزء لمعناه، نحو لفظ «الله»، والثالث: ما لا دلالة لجزء لفظه على جزء معناه، كزيد وعبد الله عَلَماً، والرابع: ما يدل جزء لفظه على جزء معناه، لكن الدلالة غير مقصودة، كالحيوان الناطق عَلَماً لشخص إنساني.

تقسيم المركب

(إِمَّا تَامٌّ)، أي يصح السكوت عليه، كزيد قائم، **(خَبَرٌ)**، إن احتمل الصدق والكذبَ، أي يكون من شأنه أن يتصف بهما، بأن يقال له صادق أو

---

(١) كذا في شرح الدواني (١/٩) والخبيصي (١٠٥)، والذي في بعض طبعات شرح اليزدي «جزئه» بدل «جزء منه».

(٢) علم من هنا وجه تقديم مبحث الدلالة على هذا المبحث.

(٣) كذا في شرح الدواني (١/٩) والخبيصي (١٠٥)، والذيْ في بعض طبعات شرح اليزدي «معناه» بدل «المعنى».

(٤) وقيل أكثر من ذلك، انظر العطار على الخبيصي: ١٠٨، ١٠٩. وهذا الذي بينه الشارح تعرض له القطب في شرح الشمسية: ١/١٩٢ ـ ١٩٤.

كاذب، (أَوْ إِنْشَاءٌ) إن لم يحتملهما، (وَإِمَّا نَاقِصٌ)، إن لم يصح السكوت عليه، (تَقْيِيدِيٌّ)، إن كان الجزء الثاني قيدا للأول، نحو «غلام زيد»، و«رجل فاضل» و«قائم في الدار»، (أَوْ غَيْرُهُ)، إن لم يكن الثاني قيدا للأول، نحو «في الدار».

تقسيم المفرد إلى كلمة واسم وأداة

(وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ)، أي وإن لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه، (وَهُوَ إِنِ اسْتَقَلَّ) في الدلالة على معناه، بأن لا يحتاج فيها إلى ضم ضميمة، (فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهِ)، بأن يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة موضوعة متصرف فيها فُهِم واحد من الأزمنة، مثلا هيئة «نصر»، وهي المشتملة على ثلاثة حروف مفتوحة متوالية، كلما تحققت فهم الزمان الماضي، لكن بشرط أن يكون تحققها في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها[1]، فلا يرد النقض بنحو «جسق» و«حجر»، (عَلَى أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ[2] كَلِمَةٌ) في عرف المنطقيين، وفي عرف النحاة فعل[3]، (وَبِدُونِهَا اسْمٌ، وَإِلَّا فَأَدَاةٌ)، أي وإن لم يستقلَّ في

---

(١) قال المصنف في السعدية (١٣١، وانظر أيضا العطار في حاشية الخبيصي: ١١٢): دلالة الكلمة على الزمان بالصيغة إنما يصح في لغة العرب، دون لغة العجم؛ فإن قولك «آمد» و«آيد» متحدان في الصيغة مختلفان بالزمان، مع أن نظر الفن في الألفاظ على وجه كلي غير مخصوص بلغة دون لغة أخرى، وأجاب عنه السيد (في حواشي الشمسية: ٢٠٧/١) بأن الاهتمام باللغة العربية التي دُون بها هذا الفن غالبا في زماننا أكثر، ولا بعد في اختصاص بعض الأحوال بهذه اللغة. وانظر أيضا الدواني على شرح الشمسية: ٢٦٩/٢.

(٢) المتن هكذا في بعض طبعات شرح اليزدي، وهو في شرح الدواني (٩/١) والخبيصي (١١٢): «الأزمنة» فقط دون «الثلاثة».

(٣) ولكن الفعل عند النحاة أعم منه عند المنطقيين؛ فإن النحاة يسمون الكلمات ـ أي الأفعال ـ المؤلفة مع الضمائر فعلا، نحو «أمشي»، ولكنه ليس كلمة عند المنطقيين، بل هو عندهم مركب تام خبر، وليس مفردا. ولعل الطوسي هو أول من تعرض لهذه النقطة، انظر شرحه للإشارات: ١٤٦/١، وانظر أيضا شرح السلم لبحر العلوم: ٢٣٢، ٢٣٣.



الدلالة فأداة في عرف المنطقيين، وحرف في عرف النحاة.

تقسيم المفرد المتحد المعنى إلى علم ومتواط ومشكك

(وَأَيْضًا)، مفعول مطلق لفعل محذوف، أي آضَ أيضا، أي رجع رجوعا، وفيه إشارة إلى أن هذه القسمة أيضا لمطلق المفرد[1]، لا للاسم، وفيه بحث؛ لأنه يقتضي أن يكون الحرف والفعل إذا كانا متحدي المعنى داخلينِ في العَلَم والمتواطئ والمشكك، مع أنهم لا يسمونها بهذه الأسامي، بل قد حُقِّق في موضعه أن معناهما لا يتصف بالكلية والجزئية، تأمل فيه.

(إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ)، أي وحد معناه **(فَمَعَ تَشَخُّصِهِ)**، أي جزئيته **(وَضْعًا)**، أي بحسب الوضع دون الاستعمال؛ لأن ما يكون مدلوله كليا في الأصل ومشخصا في الاستعمال، كأسماء الإشارة على رأي المصنف لا يسمى علما[2]. وههنا كلام آخر، وهو أن المراد بالمعنى في هذا التقسيم إما الموضوع له تحقيقا، أو ما استعمل فيه اللفظ، سواء كان وضع اللفظ بإزائه تحقيقيا، أو تأويلا، فعلى الأول لا يصح عَدُّ الحقيقة والمجاز من أقسام متكثر المعنى، وعلى الثاني يدخل نحو أسماء الإشارة على مذهب المصنف في متكثر المعنى، ويخرج عن أفراد متحدي المعنى، فلا حاجة في إخراجها إلى التقييد بقوله «وضعا»، **(عَلَمٌ)**[3].

(وَبِدُونِهِ مُتَوَاطٍ إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ) بأن يكون صِدْقُ هذا المعنى الكلي على

---

(١) كما ذكره الدواني في شرح التهذيب (٩/ب)، لا للمفرد المطلق كما ذكر بحر العلوم في شرح السلم (ص: ٢٣٦)، راجع تعليقي على شرح الدواني في هذا الموضع.

(٢) انظر رأيه في السعدية: ١٣٣، شرح بحر العلوم على السلم: ٢٣٧.

(٣) أي عند المصنف كالنحاة، وجزئي عند غيره من المناطقة. ثم المراد بالعلم العلم الشخصي، وأما العلم الجنسي فليس علما في عرف المنطق، وإنما أدخله أهل العربية في العلَم نظرا إلى الأحكام اللفظية، وهذا من باب تخالف الاصطلاحين بسبب اختلاف النظرين. راجع العطار على الخبيصي: ١١٨، ١١٩.

تلك الأفراد على السوية، (وَمُشَكِّكٌ إِنْ تَفَاوَتَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْ أَوْلَوِيَّةٍ)، أي يكون صدق هذا المعنى على بعض أفراده مقدما على صدقه على بعض آخر بالعلية، أو يكون صدقه على بعض أولى وأنسب من صدقه على بعض آخر. وغرضه من قوله «إن تفاوتت بأولية أو أولوية» مثلا[1]؛ فإن التشكيك لا ينحصر فيهما، بل قد يكون بالزيادة والنقصان، أو بالشدة والضعف.

تقسيم المفرد المتكثر المعنى إلى مشترك ومنقول وحقيقة ومجاز

(وَإِنْ كَثُرَ، فَإِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ فَمُشْتَرَكٌ، وَإِلَّا فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي فَمَنْقُولٌ، يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ، وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ)، أي اللفظ إن كثر معناه المستعمل هو فيه، فلا يخلو إما أن يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني ابتداء[2] بوضع على حِدَةٍ[3]، أو لا يكون كذلك، والأول يسمى مشتركا[4]، كالعين للباصرة والذهب والركية[5] والذات، وعلى الثاني فلا مَحالة أن يكون اللفظ موضوعا لواحد من تلك المعاني؛ إذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع، ثم إنه إن استعمل في معنى آخر، فإن اشتهر في الثاني وتُرِك استعماله في المعنى الأول، بحيث يتبادرُ منه الثاني، إذا أطلِق مجردا عن القرائن، فهذا يسمى منقولا، وإن لم

---

(١) أي غرضه به أن يذكر له مثلا، لا حصره فيهما.

(٢) كما قيده الدواني في شرح التهذيب (١٠/ب)، ومعناه أن لا يكون وضعه لبعضها مسبوقا بوضعه لبعض آخر منها تابعا له، فيدخل فيه المرتجل، ويخرج عنه المنقول؛ فإن المنقول إليه أيضا موضوع. انظر العطار على الخبيصي: ١٢٣، شرح الملاحسن على السلم: ٦٢.

(٣) هذا لإخراج الضمائر وأسماء الإشارات، مما يكون وضعه عاما والموضوع له خاصا، فلفظ «هذا» مثلا وإن كان موضوعا لمعان متعددة ابتداء، لكن وضعُه لكل واحد من تلك المعاني ليس وضعا على حدة.

(٤) أي بالنسبة إلى جميع المعاني، وأما بالنسبة إلى أحد المعاني فمجمل. راجع .السعدية: ١٣٤، مسلم الثبوت للعلامة البهاري: ١/٢٠٣.

(٥) كذا الأصل، ولم أفهم ما معناه، ومثله في شرح القطب على الشمسية، فأشار محشيه الدسوقي (١/٢١٦) إلى اختلاف نسخه، ولعله الركبة، والله أعلم.

يشتهر في الثاني، ولم يُهجر الأولُ، بل يستعمل تارة في الأول وأخرى في الثاني، فإن استعمل في الأول، أي المعنى الموضوع له يسمى اللفظ حقيقة، وإن استعمل في الثاني الذي هو غير موضوع له يسمى مجازا.

ثم اعلم: أن المنقول لا بد له من ناقل من المعنى الأول المنقول عنه إلى المعنى الثاني المنقول إليه، فهذا الناقل إما أهل الشرع[1]، أو أهل العرف العام، أو أهل عرف واصطلاح خاص، كالنحوي مثلا، فعلى الأول يسمى منقولا شرعيا، وعلى الثاني منقولا عرفيا، وعلى الثالث اصطلاحيا، وإلى هذا أشار بقوله «ينسب إلى الناقل».

** ** **

(١) وإن قلت: إن الشرعي من جملة العرف الخاص، فلم أفرده بالذكر، بل وقدمه على مقسمه؟ قلت: إنه لما كان أشرف أفراد الخاص عُدَّ قسما مستقلا لأجل ذلك، راجع عبد الحكيم والدسوقي على شرح الشمسية (٢١٧/١)، ثم إنه يدل على تدخل العنصر الإسلامي في تطور علم المنطق.



فَصْلٌ

[فِي الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ: تَصْوِيرِ مَفْهُومَاتِهَا وَتَقْسِيمِهَا]

انقسام المفهوم إلى الجزئي والكلي

الْمَفْهُومُ)، أي ما حصل في العقل. واعلم: أن ما يستفاد من اللفظ باعتبار أنه فُهِم منه يسمى مفهوما، وباعتبار أنه قُصِد منه يسمى معنى ومقصودا، وباعتبار أن اللفظ دال عليه يسمى مدلولا[1]، **(إِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ)**، الفرض ههنا بمعنى تجويز العقل، لا التقدير؛ فإنه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي على كثيرين، **(عَلَى كَثِيرِينَ فَجُزْئِيٌّ، وَإِلَّا فَكُلِّيٌّ، امْتَنَعَتْ أَفْرَادُهُ)**، كـ«شريك الباري»، **(أَوْ أَمْكَنَتْ)**، أي لم يمتنع أفراده، فيشمل الواجب والممكن الخاص كليهما، **(وَلَمْ تُوجَدْ)**، كـ«العنقاء»، **(أَوْ وُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ، مَعَ إِمْكَانِ الْغَيْرِ)**، كـ«الشمس»، **(أَوِ امْتِنَاعِهِ)**، كمفهوم «واجب الوجود»[2]، **(أَوِ الْكَثِيرُ، مَعَ التَّنَاهِي)**، كالكواكب السيارة، **(أَوْ عَدَمِهِ)**، كمعلومات الباري عز اسمه، وكالنفوس الناطقة على مذهب الحكماء.

**   **   **

---

(١) فهي متحدة بالذات، مختلفة بالاعتبار، وعبرت بالمعنى في العنوان رعاية لمقابلة العنوان السابق (الألفاظ)، وعبر المصنف في القسمة بالمفهوم لأنها باعتبار حصوله في الذهن. راجع السعدية: ١٣٨، عبد الحكيم على الشمسية: ١/٢٣٣.

(٢) حين يجرد النظر إلى حصوله في العقل، وأما إذا لوحظ مع حصوله في العقل برهان التوحيد فلا يكون كليا، أي ولا جزئيا أيضا؛ لأن الجزئية كالكلية لا تكون إلا بالنظر لمجرد الحصول في العقل من غير نظر للخارج ولا للدليل العقلي. راجع العطار على الخبيصي: ١٣٣، ١٤٨، ١٤٩.



فَصْلٌ

[في النسب بين الكليات]

وجه انحصار النسب في الأربعة

الْكُلِّيَّانِ إِنْ تَفَارَقَا كُلِّيًّا فَمُتَبَايِنَانِ، وَإِلَّا فَإِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمُتَسَاوِيَانِ)، كل كليين لا بد من أن يتحقق بينهما إحدى النسب الأربع: التباين الكلي، والتساوي، والعموم المطلق، والعموم من وجه. وذلك لأنهما إما أن لا يصدق شيء منهما على شيء من أفراد الآخر، أو يصدقَ، فعلى الأول فهما متباينان، كالإنسان والحجر، وعلى الثاني فإما أن لا يكون بينهما صِدْقٌ كُلِّيٌّ من جانب أصلا، أو يكونَ، فعلى الأول فهما أعم وأخص من وجهٍ، كالحيوان والأبيض، وعلى الثاني فإما أن يكون الصدق الكلي من الجانبين، أو من جانب واحد، فعلى الأول فهما متساويان، كالإنسان والناطق، وعلى الثاني فهما أعم وأخص مطلقا، كالحيوان والإنسان.

بيان مرجع النسب الأربعة

فمرجع التساوي إلى موجبتين كليتين، نحو كل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان، ومرجع التباين إلى سالبتين كليتين، نحو لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الحجر بإنسان، ومرجع العموم والخصوص مطلقا إلى موجبة كلية موضوعها الأخص ومحمولها الأعم، وسالبة جزئية موضوعها الأعم ومحمولها الأخص، نحو كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان ليس بإنسان، ومرجع العموم والخصوص من وجه إلى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين، نحو بعض الحيوان أبيض، وبعض الحيوان ليس بأبيض، وبعض الأبيض ليس بحيوان.

نقيضا المتساويين متساويان

(وَنَقِيضَاهُمَا كَذَلِكَ)، يعني أن نقيضي المتساويين أيضا متساويان، أي كل

ما صدق عليه أحد النقيضين صدق عليه النقيض الآخر؛ إذ لو صدق أحدهما بدون الآخر لصَدَق مع عين الآخر؛ ضرورةَ استحالةِ ارتفاعِ النقيضين، فيصدق عين الآخر بدون عين الأول؛ ضرورة استحالة اجتماع النقيضين، وهذا يرفع التساوي بين العينين. مثلا: لو صدق اللاإنسان على شيء ولم يصدق عليه اللاناطق فيصدق عليه الناطق ههنا بدون الإنسان، هذا خلف.

نقيضا الأعم والأخص مطلقا

(أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا، وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ)، أي نقيض الأعم والأخص مطلقا أعم وأخص مطلقا، لكن بعكس العينين، فنقيض الأعم أخص، ونقيض الأخص أعم. يعني كل ما صدق عليه نقيض الأعم صدق عليه نقيض الأخص، وليس كل ما صدق عليه نقيض الأخص صدق عليه نقيض الأعم. أما الأول فلأنه لو صدق نقيض الأعم على شيء بدون نقيض الأخص لصَدَق مع عين الأخص، فيصدق عين الأخص بدون عين الأعم، هذا خلف. مثلا: لو صدق اللاحيوان على شيء بدون اللاإنسان لصدق عليه الإنسان، ويمتنع هناك صدق الحيوان؛ لاستحالة اجتماع النقيضين، فيصدق الإنسان بدون الحيوان.

وأما الثاني فلأنه بعدما ثبت أن كل نقيض الأعم نقيض الأخص لو كان كل نقيض الأخص نقيض الأعم، فكان النقيضان متساويين، فيكون نقيضاهما ـ وهما العينان ـ متساويين؛ لما مر، وقد كان العينان أعم وأخص مطلقا، هذا خلف.

بين نقيضي الأعم من وجه تباين جزئي

(وَإِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ)، أي وإن لم يتصادقا كليا من جانبين أو من جانب واحد، **(وَبَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ)**، التباين الجزئي هو صدق كل من الكليين بدون الآخر في الجملة، فإن صدقا أيضا معا كان بينهما عموم من وجه، وإن لم يصدقا معا أصلا كان بينهما تباين كلي، فالتباين الجزئي يتحقق في

ضمن العموم من وجه وفي ضمن التباين الكلي أيضا.

ثم إن الأمرين الذين بينهما عموم من وجه قد يكون بين نقيضيهما العموم من وجه أيضا، كالحيوان والأبيض؛ فإن بين نقيضيهما ـ وهما اللاحيوان واللا أبيض ـ أيضا عموما من وجه، وقد يكون بين نقيضيهما تباين كلي، كالحيوان واللاإنسان؛ فإن بينهما عموما من وجه، وبين نقيضيهما ـ وهما اللاحيوان والإنسان ـ مباينة كلية، فلهذا قالوا: إن بين نقيضي الأعم والأخص من وجه تباينا جزئيا، لا العموم من وجه فقط، ولا التباين الكلي فقط.

بين نقيضي المتباينين تباين جزئي

(**كَالْمُتَبَايِنَيْنِ**)، أي كما أن بين نقيضي الأعم والأخص من وجه مباينةً جزئية كذلك بين نقيضي المتباينين تباين جزئي؛ فإنه لما صدق كل من العينين مع نقيض الآخر صدق كل من النقيضين مع عين الآخر، فصدق كل من النقيضين بدون الآخر في الجملة، وهو التباين الجزئي. ثم إنه قد يتحقق في ضمن التباين الكلي، كالموجود والمعدوم؛ فإن بين نقيضيهما ـ وهما اللاموجود واللامعدوم ـ أيضا تباينا كليا، وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه، كالإنسان والحجر؛ فإن بين نقيضيهما ـ وهما اللاإنسان واللاحجر ـ عموما من وجه، ولذا قالوا: إن بين نقيضيهما مباينة جزئية؛ حتى يصح في الكل.

هذا، واعلم أيضا: أن المصنف أخر ذكر نقيضي المتباينين لوجهين، الأول: قصد الاختصار بقياسه على نقيض الأعم والأخص من وجه، والثاني: أن تصور التباين الجزئي من حيث إنه مجرد عن خصوص فرديه موقوف على تصور فرديه، الذين هما العموم من وجه والتباين الكلي، فقبل ذكر فرديه كليهما لا يتأتى ذكره.

الجزئي الإضافي

(**وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِلْأَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ، وَهُوَ أَعَمُّ**)، يعني أن لفظ

«الجزئي» كما يطلق على المفهوم الذي يمتنع أن يجوِّز العقل صدقَه على كثيرين، كذلك يطلق على الأخص من شيء، فعلى الأول يقيد بقيد «الحقيقي»، وعلى الثاني بـ«الإضافي»، والجزئي بالمعنى الثاني أعم منه بالمعنى الأول؛ إذ كل جزئي حقيقي فهو مندرج تحت مفهوم عام، وأقله المفهوم والشيء والأمر، ولا عكسَ؛ إذ الجزئي الإضافي قد يكون كليا، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان.

ولك أن تحمل قوله «وهو أعم» على جواب سؤال مقدَّر، كأن قائلا يقول: الأخص على ما علم سابقا هو الكلي الذي يصدق عليه كلي آخر صدقا كليا، ولا يصدق هو على ذلك الآخر كذلك، والجزئي الإضافي لا يلزم أن يكون كليا، بل قد يكون جزئيا حقيقيا، فتفسير الجزئي الإضافي بالأخص بهذا المعنى تفسير بالأخص، فأجاب بقوله «وهو أعم»، أي الأخص المذكور ههنا أعم من المعلوم سابقا. ومنه يعلم أن الجزئي بهذا المعنى أعم من الجزئي الحقيقي، فيعلم بيان النسبة التزاما، وهذا من فوائد بعض مشايخنا أطاب الله ثراه.

** ** **



[فَصْلٌ
في الكليات الخمس]

(وَالْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ)، أي الكليات التي لها أفراد بحسب نفس الأمر في الذهن أو في الخارج منحصرة في خمسة أنواع، وأما الكليات الفرضية التي لا مصداق لها خارجا ولا ذهنا فلا يتعلق بالبحث عنها عرض يُعْتَدُّ به.

بيان وجه انحصار الكلي في الخمسة

ثم الكلي إذا نُسب إلى أفراده المحققة في نفس الأمر فإما أن يكون عينَ حقيقة تلك الأفراد، وهو النوع، أو جزء حقيقتها، فإن كان تمام المشترك بين شيء منها وبين بعض آخر فهو الجنس، وإلا فهو الفصل، ويقال لهذه الثلاثة «ذاتيات»، أو خارجا عنها، ويقال له «العرضي»، فإما أن يختص بأفراد حقيقة واحدة أو لا يختص، فالأول هو الخاصة، والثاني هو العرض العام، فهذا دليل انحصار الكلي في الخمسة[1].

تعريف الجنس وانقسامه إلى القريب والبعيد

(الْأَوَّلُ: الْجِنْسُ، وَهُوَ الْمَقُولُ)، أي المحمول (عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ بَعْضِ الْمُشَارِكَاتِ هُوَ الْجَوَابَ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ فَقَرِيبٌ، كَالْحَيَوَانِ، وَإِلَّا فَبَعِيدٌ، كَالْجِسْمِ النَّامِي). اعلم: أن «ما هو» سؤال عن تمام الحقيقة[2]، فإن اقتُصِر في

---

(١) فهذا الحصر عقلي؛ بدليل التردد بين الإثبات والنفي، صرح به العطار والشرنوبي في حواشي شرح الخبيصي، ولا يرد الصنف فإنه راجع إلى العرض العام أو الخاصة، وقد أبعد الدسوقي حيث جعله استقرائيا؛ جريا على ظاهر عبارة الخبيصي، راجع العطار والدسوقي والشرنوبي على شرح الخبيصي: ١٤٩، ١٥٠.

(٢) المراد بالماهية هنا الماهية الكلية المعراة عن الوجود المتشخص، لا ما به الشيء هو هو، فلا يسأل بـ«ما هو» عما تشخصه ووجوده عين ذاته، كالواجب، فلا يرد أن الواجب=

السؤال على ذكر أمر واحد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به، فيقع النوع في الجواب، إن كان المذكور أمرا شخصيا، أو الحدُّ التامُّ إن كان المذكور حقيقة كلية. وإن جُمِع في السؤال بين أمور كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بين تلك الأمور.

ثم تلك الأمور إن كانت متفقة الحقيقة كان السؤال عن تمام الماهية المتفقة المتحدة في تلك الأمور، فيقع النوع أيضا في الجواب، وإن كانت مختلفة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقائق المختلفة، وقد عرفت أن تمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس، فيقع الجنس في الجواب.

فالجنس لا بد له أن يقع جوابا عن الماهية، وعن بعض الحقائق المختلفة المشاركة إياها في ذلك الجنس، فإن كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحدة من الماهيات المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب، كالحيوان؛ حيث يقع جوابا للسؤال عن الإنسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية. وإن لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فبعيد، كالجسم؛ حيث يقع جوابا عن السؤال بالإنسان[1] والحجر، ولا يقع جوابا عن السؤال بالإنسان والشجر والفرس مثلا.

تعريف النوع وانقسامه إلى حقيقي وإضافي

(الثَّانِي: النَّوْعُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ». وَقَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَّةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ، فِي جَوَابِ «مَا هُوَ»، وَيَخْتَصُّ بِاسْمِ «الْإِضَافِيِّ»، كَالْأَوَّلِ بِـ«الْحَقِيقِيِّ»، وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ

= إذا سئل عنه بـ«ما هو» فبم يجاب؟ إذ لا نوع. أفاده العلامة محمد عبد الحي اللكهنوي في هامش شرح اليزدي.

(١) لعل الأولى هنا وفيما يأتي أن يعبر هكذا «.. جوابا للسؤال عن الإنسان..».

وَجْهٍ؛ **لِتَصَادُقِهِمَا عَلَى الْإِنْسَانِ، وَتَفَارُقِهِمَا فِي الْحَيَوَانِ وَالنُّقْطَةِ)**، أي الماهية المقول في جواب «ما هو»[1]، فلا يكون إلا كليا ذاتيا لما تحته، لا جزئيا ولا عرضيا، فالشخص كزيد، والصنف كالرومي ـ مثلا ـ خارجان عنها[2]، فالنوع الإضافي دائما إما أن يكون نوعا حقيقيا مندرجا تحت جنس، كالإنسان تحت الحيوان، وإما جنسا مندرجا تحت جنس آخر، كالحيوان تحت الجسم النامي، ففي الأول يتصادق النوع الحقيقي والإضافي، وفي الثاني يوجد الإضافي بدون الحقيقي، ويجوز أيضا تحقق الحقيقي بدون الإضافي، فيما إذا كان النوع بسيطا لا جزء له، حتى يكون جنسا، وقد مثل بالنقطة، وفيه مناقشة. وبالجملة فالنسبة بينهما العموم من وجه.

والنقطة طرف الخط، والخط طرف السطح، والسطح طرف الجسم، فالسطح غير منقسم في العمق، والخط غير منقسم في العرض والعمق، والنقطة غير منقسمة في الطول والعرض والعمق، فهي عرض لا يقبل القسمة أصلا، وإذا لم تقبل القسمة أصلا لم يكن لها جزء، فلا يكون لها جنس.

---

(١) يعني أن المراد بالماهية في تعريف النوع الإضافي ليس مطلقا، بل ما هو مقول في جواب ما هو، والغرض منه دفع ما يرد من أن تعريف النوع الإضافي ليس مانعا؛ لصدقه على الشخص والصنف، لأن الشخص أيضا ماهية يحمل عليها وعلى غيرها الجنسُ في جواب ما هو، فمثلا إذا سئل عن زيد وفرس بما هما، وكذا عن المصري وفرس كان الجواب الحيوانَ.

(٢) أي فلا حاجة إلى إخراج الصنف بزيادة قيد «قولا أوليا» في تعريف النوع الإضافي، كما فعله القطب في شرح الشمسية (١/٣٢٢) والمحب البهاري في السلم (ص: ٢٩١، ٢٩٢)، وقد تعب المحشون والشراح في توجيه صنيع المصنفين، كما لا يخفى على من اطلع على كلام السيد في حواشي الشمسية والدواني في شرح التهذيب وبحر العلوم في منهية شرح السلم في هذا المقام. فنعم ما فعله اليزدي هنا، لقد أوجز وأفاد. راجع تعليقي على شرح السلم.

وفيه نظر؛ فإن هذا يدل على أنه لا جزء لها في الخارج، والجنس ليس جزء خارجيا، بل هو من الأجزاء العقلية، فجاز أن يكون للنقطة جزء عقلي، وهو جنس لها، وإن لم يكن لها جزء في الخارج.

الجنس العالي والنوع السافل وما بينهما

(**ثُمَّ الْأَجْنَاسُ قَدْ تَتَرَتَّبُ**[١] **مُتَصَاعِدَةً إِلَى الْعَالِي، كَالْجَوْهَرِ**[٢]، **وَيُسَمَّى جِنْسَ الْأَجْنَاسِ**)، بأن يكون الترقي من الخاص إلى العام، وذلك لأن جنس الجنس أعم من الجنس، وهكذا إلى جنس لا جنس له فوقه، وهو العالي وجنس الأجناس، كالجوهر، (**وَالْأَنْوَاعُ مُتَنَازِلَةً إِلَى السَّافِلِ، وَيُسَمَّى نَوْعَ الْأَنْوَاعِ**)، بأن يكون التنزل من العام إلى الخاص، وذلك لأن نوع النوع يكون أخص من النوع، وهكذا إلى نوع لا نوع له تحته، وهو السافل ونوع الأنواع، كالإنسان.

(**وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ**)، أي ما بين العالي والسافل في سلسلتي الأنواع والأجناس تسمى متوسطات، فما بين الجنس العالي والجنس السافل أجناس متوسطة، وما بين النوع العالي والنوع السافل أنواع متوسطة، هذا إن رجع الضمير[٣] إلى مجرد العالي والسافل، وإن عاد إلى الجنس العالي والنوع السافل المذكورين صريحا كان المعنى: ما بين الجنس العالي والنوع السافل متوسطات، إما جنس متوسط فقط، كالنوع العالي، أو نوع متوسط فقط، كالجنس السافل، أو جنس متوسط ونوع متوسط معا، كالجسم النامي.

---

(١) المتن هكذا في شرح اليزدي، وهو في شرح الدواني (١٥/ب) والخبيصي (١٦٩) «تترتب» بدون حرف «قد».

(٢) المتن هكذا في شرح اليزدي، بينما شرح الخبيصي (١٧٠) ـ وهو شرح ممزوج ـ ليس فيه «كالجوهر»، وأما شرح الدواني (١٥/ب) فليس فيه أيضا، إلا أنه لعدم كونه ممزوجا لا يفيد القطع بوجوده في المتن أو عدم وجوده، وعلى فرض وجوده يلاحظ أن المصنف ترك ذكر «الإنسان» الذي هو نوع الأنواع، بينما ذكر جنس الأجناس الذي هو الجوهر، فتأمل.

(٣) أي الضمير المنفصل المجرور في «بينهما».

ثم اعلم: أن المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يتعرض للجنس المفرد والنوع المفرد[1]، إما لأن الكلام فيما يترتب، والمفرد ليس داخلا في سلسلة الترتيب، وإما لعدم تيقن وجوده.

تعريف الفصل

تحقيق القول في معنى كلمة «أي»

(وَالثَّالِثُ: الْفَصْلُ، وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ «أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ»). اعلم: أن كلمة «أي» موضوعة في الأصل ليطلب بها ما يميز الشيء عما يشاركه فيما أضيف إليه هذه الكلمة، مثلا إذا أبصرت شيئا من بعيد، وتيقنت أنه حيوان، لكن تَرَدَّدْتَّ في أنه هل هو إنسان أو فرس أو غيرهما تقول: أي حيوان هذا؟ فيجاب عنه بما يخصصه ويميزه عن مشاركاته في الحيوان.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا قلنا الإنسان أي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الإنسان، يميزه عما يشاركه في الشيئية، فيصح أن يجاب بأنه حيوان ناطق، كما يصح أن يجاب بأنه ناطق، فيلزم صحة وقوع الحد في جواب «أي شيء».

وأيضا يلزم أن لا يكون تعريف الفصل مانعا؛ لصدقه على الحد، وهذا ما استشكله الإمام الرازي في هذا المقام. وأجاب عن هذا صاحب «المحاكمات»[2] بأن معنى «أي» وإن كان بحسب اللغة طلب المميز مطلقا،

(١) خلافا لصنيع القطب الرازي ـ مثلا ـ في شرح الشمسية: ٣٢٢/١.

(٢) هو: العلامة الإمام المحقق، أبو عبد الله، محمد (أو محمود) بن محمد الرازي، قطب الدين الرازي التحتاني الشافعي الأشعري [٦٩٤ ـ ٧٦٦هـ= ١٢٩٥ ـ ١٣٦٥م]، متكلم فيلسوف منطقي فقيه مفسر، توفي بدمشق. له: المحاكمات بين شرحي الرازي والطوسي على الإشارات، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، رسالة في الكليات، تحقيق معنى التصور والتصديق، رسالة في النفس الناطقة، كلها في المنطق، شرح الحاوي في الفقه، حاشية على الكشاف. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧٤/٩، ٢٧٥، الأعلام للزركلي: ٣٨/٧.

لكن أرباب المعقول اصطلحوا على أنه لطلب مميز لا يكون مقولا في جواب «ما هو»، وبهذا يخرج الحد والجنس أيضا. وللمحقق الطوسي ههنا مسلك آخر، أدق وأتقن، وهو: أنا لا نسأل عن الفصل إلا بعد أن نعلم أن للشيء جنسا؛ بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له، وإذا علمنا الشيء بالجنس فنطلب ما يميزه عن المشاركات في ذلك الجنس، فنقول: الإنسان أي حيوان هو في ذاته، فتعين الجواب بالناطق، لا غيرُ، فكلمة «شيء» في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشيءَ عن المشاركات في ذلك الجنس، وحينئذ يندفع الإشكال بحذافيره[1].

انقسام الفصل إلى القريب والبعيد والمقوم والمقسم

(فَإِنْ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ[2] فِي الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَقَرِيبٌ)، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان؛ حيث ميزه عن المشاركات في جنسه القريب، وهو الحيوان، (أَوِ الْبَعِيدِ فَبَعِيدٌ)، كالحساس بالنسبة إلى الإنسان؛ حيث ميزه عن المشاركات في الجنس البعيد، وهو الجسم النامي.

(وَإِذَا نُسِبَ إِلَى مَا يُمَيِّزُهُ فَمُقَوِّمٌ، وَإِلَى مَا يُمَيِّزُ عَنْهُ فَمُقَسِّمٌ)، الفصل له

---

(١) قال بعض من كتب في هامشه: «لا يكون التعريف جامعا؛ لعدم صدقه على الفصل البعيد؛ فإن الفصل البعيد لا يقع في جواب أي شيء إذا أريد به الجنس القريب؛ فإنه مساو للجنس القريب أو أعم منه، فكيف يميز عن المشاركات في الجنس القريب، وإن أراد كناية عن الجنس البعيد فلا يرتفع الإشكال الأصلي؛ فإن الجنس القريب والحد يميزان الشيء عن مشاركاته في الشيء الذي هو جنسه البعيد، وإن أراد أنه كناية عن الجنس مطلقا، قريبا كان أو بعيدا فالإشكال أيضا باق؛ فإن الجنس القريب يقع أيضا في جواب أي شيء إذا كان الشيء كناية عن الجنس البعيد، وليس معلوم السائل، إنما المعلوم الجنس البعيد الذي كني عنه بالشيء».

(٢) المتن هكذا في نسختي شرح الدواني وفي بعض طبعات شرح اليزدي، وهو في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي «فإن ميز عن المشاركات»، وفي شرح الخبيصي (١٧٨): «فإن ميز عن المشارك».

نسبة إلى الماهية التي هو مخصص ومميز لها، ونسبة إلى الجنس الذي يميِّزُ الماهيةَ عنه من بين أفراده، فهو بالاعتبار الأول يسمى مُقَوِّما؛ لأنه جزء الماهية ومُحَصِّلٌ لها، وبالاعتبار الثاني يسمى مُقَسِّما؛ لأنه بانضمامه إلى هذا الجنس وجوداً يُحَصِّل قسما، وعدمًا يُحَصِّل قسما آخر، كما ترى في تقسيم الحيوان إلى الحيوان الناطق وإلى الحيوان الغير الناطق.

(**وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ**)، اللام للاستغراق، أي كل فصل مقوم للعالي فهو فصل مقوم للسافل؛ لأن مقوم العالي جزء للعالي، والعالي جزء للسافل، وجزء الجزء جزءٌ، فمقوم العالي جزء للسافل. ثم إنه يميز السافل عن كل ما يميز العالي عنه، فيكون جزء مميزا له، وهو المعنيُّ بالمقوم. وليعلم: أن المراد بالعالي ههنا كل جنس أو نوع يكون فوق آخر، سواء كان فوقه آخر أو لم يكن، وكذا المراد بالسافل كل جنس أو نوع يكون تحت آخر، سواء كان تحته آخر أو لا، حتى إن الجنس المتوسط عالٍ بالنسبة إلى ما تحته، وسافل بالنسبة إلى ما فوقه.

(**وَلَا عَكْسَ**)، أي كليا، بمعنى أنه ليس كل ما هو مقوم للسافل مقوم للعالي؛ فإن الناطق مقوم للسافل الذي هو الإنسان، وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان.

(**وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ**)، أي كل مقسم للسافل مقسم للعالي، ولا عكس كليا، أما الأول فلأن السافل قسم من العالي، فكل فصل حصَّل للسافل قسما فقد حصَّل للعالي قسما؛ لأن قسم القسم قسمٌ، وأما الثاني فلأن الحساس - مثلا - مقسم للعالي الذي هو الجسم النامي، وليس مقسما للسافل الذي هو الحيوان.

تعريف الخاصة

(**الرَّابِعُ: الْخَاصَّةُ، وَهُوَ الْخَارِجُ**)، أي الكلي الخارج؛ فإن المقسم معتبر

في جميع مفهومات الأقسام. اعلم: أن الخاصة تنقسم إلى خاصة شاملة لجميع ما هي خاصة له، كالكاتب بالقوة للإنسان، وإلى غير شاملة لجميع أفراده، كالكاتب بالفعل للإنسان، (**الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ**[1])، نوعية أو جنسية، فالأول خاصة النوع، والثاني خاصة الجنس، فالماشي خاصة للحيوان، وعرض عام للإنسان، فافهم.

العرض العام وبيان أقسامه

(**الْخَامِسُ: الْعَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا**)، كالماشي، يقال على حقيقة الإنسان وغيرها من الحقائق الحيوانية، (**وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنِ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَلَازِمٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَاهِيَّةِ أَوِ الْوُجُودِ، بَيِّنٌ**[2] **يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ**[3]**، أَوْ مِنْ تَصَوُّرِهِمَا**[4] **الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ، وَغَيْرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ**[5]**، وَإِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ**)، أي كل واحد من الخاصة والعرض العام. وبالجملة الكلي الذي هو عرض لأفراده إما لازم أو مفارق؛ إذ لا يخلو إما أن يستحيل انفكاكه عن معروضه، أو لا، فالأول هو الأول، والثاني هو الثاني.

ثم اللازم ينقسم بتقسيمين، أحدهما: أن لازم الشيء إما لازم له بالنظر إلى نفس الماهية، مع قطع النظر عن خصوص وجودها في الخارج أو في

(١) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، والذي في شرح الخبيصي (١٨٣): «... فقط قولا عرضيا»، ويشير العطار في حاشيته إلى اختلاف نسخ المتن.

(٢) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وكذا في شرح الدواني (١٧/ب)، والذي في شرح الخبيصي (١٩٠): «... ثم اللازم بين».

(٣) كذا في طبعة العلوية لشرح اليزدي، وشرح الخبيصي (١٩٠)، والذي في شرح الدواني (١٧/ب): «ملزومه» بدل «الملزوم».

(٤) كذا المتن في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وشرح الخبيصي (١٩٠)، والذي في شرح الدواني (١٧/ب): «أو يلزم من تصورهما» بدل «أو من تصورهما».

(٥) المتن هكذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، والذي في شرح الخبيصي (١٩١): «أو غير بين، وهو بخلافه».

الذهن. وذلك بأن يكون هذا الشيء بحيث كلما تحقق في الذهن أو في الخارج كان هذا اللازم ثابتا له. وإما لازم له بالنظر إلى وجوده الخارجي أو الذهني، فهذا القسم بالحقيقة قسمان، فأقسام اللازم بهذا التقسيم ثلاثة: لازم الماهية، كزوجية الأربعة، ولازم الوجود الخارجي، كإحراق النار، ولازم الوجود الذهني، ككون حقيقة الإنسان كلية، فهذا القسم يسمى معقولا ثانيا أيضا.

والثاني: أن اللازم إما بين أو غير بين، والبين له معنيان، أحدهما: الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم، كما يلزم تصور البصر من تصور العمى، فهذا يقال له «بين بالمعنى الأخص»، وحينئذ فغير البين هو اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم، كالكتابة بالقوة للإنسان. والثاني من معنى البين هو: الذي يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم، كزوجية الأربعة؛ فإن العقل بعد تصور الأربعة والزوجيةِ ونسبةِ الزوجية إليها يحكم جزما بأن الزوجية لازمة لها. وذلك يقال له «البين بالمعنى الأعم»، وحينئذ فغير البين هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم[1]،

---

(١) فالنسبة بالعكس، أي الغير البين بالمعنى الثاني أخص منه بالمعنى الأول؛ لأن نقيض الأخص أعم. أما النسبة بين البين بالمعنى الأخص والبين بالمعنى الأعم فواضح من تسميتهما؛ فإن كل بين بالمعنى الأخص بين بالمعنى الأعم، وليس كل بين بالمعنى الأعم بينا بالمعنى الأخص؛ لأن المعتبر في البين الأخص كفاية طرف واحد ـ وهو الملزوم ـ في الجزم باللزوم، وقد توفر هذا في البين الأعم؛ حيث فيه تصور طرفين والنسبة بينهما، فإذا كان تصور طرف واحد كافيا في الجزم باللزوم فكيف لا يكون تصور طرفين ونسبة بينهما كافيا، وهذا واضح للمتأمل، فكل بين بالمعنى الأخص بين بالمعنى الأعم، وأما أن كل بين بالمعنى الأعم لا يلزم أن يكون بينا بالمعنى الأخص؛ لأن البين الأعم لا يقتضي كفايةَ تصورِ طرفٍ واحد ـ هو الملزوم ـ في الجزم باللزوم، بل يتحقق البين الأعم بمجرد تصور طرف واحد ـ فيصدق عليه أنه بين بالمعنى الأخص أيضا ـ كما يتحقق بتصور الطرفين والنسبة، فلا يصدق عليه أنه بين بالمعنى الأخص، بل هو بين بالمعنى الأعم فقط.=

كالحدوث للعالم(١). فهذا التقسيم الثاني بالحقيقة تقسيمان، إلا أن القسمين الحاصلين على كل تقدير إنما يسميان بالبين وغير البين.

(يَدُومُ)، كحركة الفلك؛ فإنها دائمة للفلك، وإن لم يمتنع انفكاكها بالنظر إلى ذاته، **(أَوْ يَزُولُ، بِسُرْعَةٍ)**، كحمرة الخجل، وصفرة الوجل، **(أَوْ بُطْءٍ)**، كالشباب.

** ** **

= إذا عرفت أن البين بالمعنى الثاني أعم من البين بالمعنى الأول، وإليه أشار الدواني في شرحه بقوله «العموم إنما يظهر إذا اعتبر في الأول ما اعتبر في الثاني، وهو كفاية تصورهما الجزمَ باللزوم» عرفتَ النسبة بين نوعَيْ الغير البين؛ فهي أن الغير البين بالمعنى الأعم أخص من الغير البين بالمعنى الأخص؛ لأن كل غير بين بالمعنى الأعم غير بين بالمعنى الأخص، وليس كل غير بين بالمعنى الأخص غيرَ بين بالمعنى الأعم؛ لأن القاعدة أن نقيض الأخص أعم، فلا حاجة للفطن إلى التطويل بذكر الأمثلة.

(١) فإنه لا يكفي لجزم العقل باللزوم بين الحدوث والعالم مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما، بل يحتاج إلى الوسط/الدليل الذي هو التغير، فالحدوث بالنسبة إلى العالم غير بين. ولكن هذا لا يعني أن اللازم الغير البين هو المحتاج دائما إلى الوسط للجزم باللزوم، وليس كذلك، بل لا يلزم من عدم افتقار اللزوم إلى وسط أنه يكفي فيه مجرد تصور اللازم والملزوم؛ لجواز توقفه على شيء آخر، من حدس أو تجربة أو حس أو غير ذلك. والحاصل: أن مدار كون اللازم غيرَ بينٍ عدم كفاية مجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما في جزم العقل باللزوم، فافهم؛ فإنه دقيق. راجع شرح الدواني على التهذيب: ١٧/ب، شرح القطب على الشمسية: ٢٧٨/١، العطار على الخبيصي: ١٩١.



(خَاتِمَةٌ)(1)

[لِبَحْثِ الْكُلِّيِّ]

انقسام الكلي إلى المنطقي والعقلي والطبعي

مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ)، أي ما يطلق عليه لفظ «الكلي»، يعني المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين (**يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا**)؛ فإن المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى، (**وَمَعْرُوضُهُ طَبَعِيًّا**)، أي ما يصدق عليه هذا المفهوم، كالإنسان والحيوان، يسمى كليا طبعيا؛ لوجوده في الطبائع، يعني في الخارج على ما سيجيء، (**وَالْمَجْمُوعُ عَقْلِيًّا**)، المركب من هذا العارض والمعروض، كالإنسان الكلي والحيوان الكلي يسمى كليا عقليا؛ إذ لا وجود له إلا في العقل.

(**وَكَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ**)، يعني كما أن الكلي يكون منطقيا وطبعيا وعقليا، كذلك الأنواع الخمسة، يعني الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام، تجري في كل منها هذه الاعتبارات الثلاث، مثلا مفهوم النوع أعني الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب «ما هو» يسمى نوعا منطقيا، ومعروضه كالإنسان والفرس نوعا طبعيا، ومجموع العارض والمعروض كالإنسان النوع نوعا عقليا، وعلى هذا فقسْ البواقيَ. بل الاعتبارات الثلاث تجري في الجزئي أيضا[2]؛ فإنا إذا قلنا زيد جزئي فمفهوم الجزئي أعني ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى جزئيا منطقيا، ومعروضه، أعني زيدا، يسمى جزئيا طبعيا، والمجموع، أعني زيد الجزئي يسمى جزئيا عقليا.

---

(١) في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي وفي نسختي شرح الدواني «فصل»، والمثبت من طبعة اليزدي البيروتية (٤٨)، ويوافقه شرح الخبيصي (١٩٣)، وأراه الصواب.

(٢) إلا أنهم «لم يتعرضوا له لعدم تعلق الغرض به». العطار على الخبيصي: ١٩٧.



تحقيق معنى وجود الكلي الطبعي في الخارج

(وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُودَ الطَّبِعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ أَشْخَاصِهِ)، لا ينبغي أن يشك في أن الكلي المنطقي غير موجود في الخارج؛ فإن الكلية إنما تعرض للمفهومات في العقل، ولذا كانت من المعقولات الثانية، وكذا في أن العقلي غير موجود فيه؛ فإن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل[1]. وإنما النزاع في أن الطبعي كالإنسان من حيث هو إنسان الذي يعرضه الكلية في العقل، هل هو موجود في الخارج في ضمن أفراده، أم لا، بل ليس الموجود فيه إلا الأفراد.

والأول مذهب جمهور الحكماء، والثاني مذهب بعض المتأخرين، ومنهم المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولذا قال: الحق هو الثاني. وذلك لأنه لو وجد في الخارج في ضمن أفراده لزم اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة، كالكلية والجزئية، ووجود الشيء الواحد في الأمكنة المتعددة، وحينئذ فمعنى وجود الطبعي هو أن أفراده موجودة[2]. وفيه تأمل، وتحقيق الحق في «حواشي التجريد»، فانظر فيها.

** ** **

(١) وبمثله قال صاحب سلم العلوم أيضا، غير أنه بنى الحكم على غير ما بنى عليه اليزدي هنا. والحق أنه قد اختلف في وجود المنطقي والعقلي في الخارج أيضا، «فمن قال بوجود الإضافات قال بوجود المنطقي، ولزمه القول بوجود العقلي؛ لكونه مركبا من مجرد المنطقي والطبيعي الموجودين، ومن منعه منع وجود المنطقي، ولزمه عدم العقلي؛ ضرورة عدم أحد جزئيه». السعدية: ١٦٩.

(٢) انظر أيضا السعدية: ١٦٨ ـ ١٧٠.



فَصْلٌ

[فِي الْمُعَرِّفِ وأَقْسَامِهِ][1]

تعريف المعرف وبيان شروطه

مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَا يُقَالُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ، وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لَهُ وَأَجْلَى، فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ وَالْمُسَاوِي مَعْرِفَةً وَجَهَالَةً وَالْأَخْفَى)، بعد الفراغ من بيان ما يتركب منه المعرِّف شرع في البحث عنه، وقد علمت أن المقصود بالذات في هذا الفن هو البحث عنه وعن الحجة.

وعرَّفه بأنه ما يحمل على الشيء، أي المعرَّف؛ ليفيد تصورَ هذا الشيء، إما بكنهه أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه، ولهذا لم يجز أن يكون أعم مطلقا[2]؛ لأن الأعم لا يفيد شيئا منها، كالحيوان في تعريف الإنسان؛ فإن الحيوان ليس كنه الإنسان؛ لأن حقيقة الإنسان هو الحيوان مع الناطق، وأيضا لا يميز الإنسان عن جميع ما عداه؛ لأن بعض الحيوان هو الفرس.

وكذا الحال في الأعم من وجه، وأما الأخص، أعني مطلقا[3] فهو وإن جاز أن يفيد تصوره تصورَ الأعم بالكنه، أو بوجه يمتاز به عما عداه، كما إذا

---

(١) ما بين [ ] من عمل المحقق.

(٢) وقول البعض إن المراد بالأعم والأخص هنا الوجهي قال العطار على الخبيصي (٢١٠) إنه مردود بما قاله عبد الحكيم بأن التعريف المركب من أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه ساقط عن درجة الاعتبار؛ لامتناعه في الماهيات الحقيقية.

(٣) ذكر العناية ـ وإن لم يكن هناك حاجة إليها؛ لأن اللفظ عند الإطلاق لا ينصرف إلا إليه ـ لأن الأخص من وجه لا يراد هنا؛ حيث فهم شأنه من قوله «وكذا الحال في الأعم من وجه»؛ لأن الأعم من وجه هو الأخص من وجه، كما لا يخفى على من له أدنى مسكة، فالمراد بالأخص هنا هو المطلق.

تصورت الإنسان بأنه حيوان ناطق فقد تصورت الحيوان في ضمن الإنسان بأحد الوجهين، لكن لما كان الأخص أقل وجودا في العقل[1]، وأخفى في نظره، وشأن المعرِّف أنِ يكون أعرف من المعرَّف لم يجز أن يكون أخص منه أيضا.

وقد علم من تعريف المعرف بما يحمل على الشيء أنه لا يجوز أن يكون مباينا للمعرف، فتعين أن يكون مساويا له، ثم ينبغي أن يكون أعرف من المعرف في نظر العقل؛ لأنه معلوم موصل إلى تصور مجهول، هو المعرَّف، لا أخفى ولا مساويا له في الخفاء والظهور.

انقسام التعريف إلى حد ورسم وهما إلى تام وناقض

(وَالتَّعْرِيفُ بِالْفَصْلِ الْقَرِيبِ حَدٌّ، وَبِالْخَاصَّةِ رَسْمٌ، فَإِنْ كَانَ مَعَ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَتَامٌّ، وَإِلَّا فَنَاقِصٌ)، التعريف لا بد له أن يشتمل على أمر يختص بالمعنى ويساويه؛ بناء على ما سبق من اشتراط المساواة، فهذا الأمر إن كان ذاتيا كان فصلا قريبا، وإن كان عرضيا كان خاصة لا محالةَ، فعلى الأول يسمى المعرِّف حدا، وعلى الثاني رسما. ثم كل منهما إن اشتمل على الجنس القريب يسمى حدا تاما ورسما تاما، وإن لم يشتمل على الجنس القريب، سواء اشتمل على الجنس البعيد، أو كان هناك فصل قريب وحده، أو خاصة وحدها يسمى حدا ناقصا ورسما ناقصا. هذا محصل كلامهم، وفيه أبحاث لا يسعها المقام.

تحقيق القول في جواز التعريف بالعرض العام

(وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ)، قالوا: الغرض من التعريف إما الاطلاع على كنه المعرَّف، أو امتيازُه عن جميع ما عداه، والعرض العام لا يفيد شيئا منها، فلذا لم يعتبروه في مقام التعريف. والظاهر أن غرضهم من ذلك أنه لم يعتبروه منفردا، وأما التعريف بمجموع أمور كلٍّ واحد منها عرض عام للمعرَّف،

(١) أي أخص وجودا من الأعم؛ لأنه كلما وجد الخاص في العقل يستلزم وجود العام فيه من غير عكس، هذا إذا كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص معقولا بالكنه، وأما إذا لم يكن كذلك لم يلزم من وجود الخاص في العقل وجود العام فيه. راجع العطار على الخبيصي: ٢١١، وهامش شرح اليزدي.

لكن المجموع يخصه، كتعريف الإنسان بـ«ماش مستقيم القامة»، وتعريف الخفاش بـ«الطائر الولود»، فهو تعريف بخاصة مركبة، وهو معتبر عندهم، كما صرح به بعض المتأخرين.

التعريف الناقص يجوز بالأعم عند القدامى

(وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ)، إشارة إلى ما أجازه المتقدمون؛ حيث حققوا أنه يجوز التعريف بالذاتي الأعم، كتعريف الإنسان بالحيوان، فيكون حدا ناقصا، أو بالعرض العام، كتعريفه بالماشي، فيكون رسما ناقصا، بل جوزوا التعريف بالعرض الأخص أيضا، كتعريف الحيوان بالضاحك، لكن المصنف لم يَعتدَّ به؛ لزعمه أنه التعريف بالأخفى، وهو غير جائز أصلا.

(كَاللَّفْظِيِّ)، أي كما أجيز في التعريف اللفظي كونه أعم، كقولهم السعدانة نبتٌ، **(وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيرُ مَدْلُولِ اللَّفْظِ)**، أي تعيين مسمى اللفظ من بين المعاني المخزونة في الخاطر، فليس فيه تحصيل مجهولٍ من معلوم، كما في المعرِّف الحقيقي، فافهم.

** ** **



فَصْلٌ
فِي التَّصْدِيقَاتِ[1]

الْقَضِيَّةُ قَوْلٌ)، القول في عرف هذا الفن يقال للمركب، سواء كان مركبا معقولا أو ملفوظا، فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة، (يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ)، الصدق هو المطابقة للواقع، والكذب هو اللامطابقة له، وهذا المعنى لا يتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضيةِ، فلا يلزم الدورُ[2].

(فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فَحَمْلِيَّةٌ، مُوجَبَةٌ أَوْ سَالِبَةٌ، وَيُسَمَّى الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ مَوْضُوعًا)؛ لأنه وُضِع وعُيِّن ليُحْكَم عليه، (وَالْمَحْكُومُ بِهِ مَحْمُولًا)؛ لأنه أمر جعِل محمولا لموضوعه، (وَالدَّالُّ عَلَى النِّسْبَةِ رَابِطَةً)، أي اللفظة المذكورة في القضية الملفوظة التي تدل على النسبة الحكمية تسمى رابطة؛ تسمية الدال باسم المدلول؛ فإن الرابطة حقيقة هو النسبة الحكمية. وفي قوله «والدال على النسبة» إشارة إلى أن الرابطة أداة؛ لدلالتها على النسبة التي هي معنى حرفي غير مستقل. واعلم: أن الرابطة قد تذكر في القضية، وقد تُحذَف، فالقضية على الأول تسمى ثلاثية، وعلى الثاني ثنائية.

(وَقَدْ اسْتُعِيرَ لَهَا «هُوَ»)، اعلم: أن الرابطة تنقسم إلى زمانية تدل على اقتران النسبة الحكمية بأحد الأزمنة الثلاثة، وغير زمانية، بخلاف ذلك. وذكر

---

(١) كذا في طبعة المطبعة العلوية لشرح اليزدي، وفي نسخة لشرح الدواني «باب التصديقات»، وفي أخرى «التصديقات» فقط، وأما في الخبيصي (٢٢٣) ففيه «المقصد الثاني في التصديقات»، والخطب يسير.

(٢) خلافا لما ادعاه الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في «نهاية الإيجاز»، وقد سبق أن تعرض لرده المحقق الدواني في شرح التهذيب، وكذا غيرُه.

الفارابي[1] أن الحكمة الفلسفية لَما نقلت من اللغة اليونانية إلى العربية وجد القوم أن الرابطة الزمانية في لغة العرب هي الأفعال الناقصة، ولكن لم يجدوا في تلك اللغة رابطة غير زمانية، تقوم مقام «هست» في الفارسية، و«إستن» في اليونانية، فاستعاروا للرابطة الغير الزمانية لفظة «هو» و«هي» ونحوهما، مع كونها في الأصل أسماء، لا أدواتٍ، فهذا ما أشار إليه المصنف بقوله «وقد استعير لها هو». وقد يذكر للرابطة الغير الزمانية أسماءٌ مشتقةٌ من الأفعال الناقصة، نحو «كائن» و«موجودَ» في قولنا «زيد كائن قائما»، و«أميرس موجود شاعرا».

تعريف القضية الشرطية

(وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ)، أي وإن لم يكن الحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه فالقضية شرطية، سواء كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة أخرى، أو نفي ذلك الثبوت، أو بالمنافاة بين النسبتين، أو سلب تلك المنافاة، فالأولى شرطية متصلة، والثانية شرطية منفصلة.

واعلم: أن حصر[2] القضية في الحملية والشرطية، على ما قرره المصنف،

---

(١) في كتاب الحروف للفارابي (١١١ ـ ١١٣)، ونقله عنه المصنف في السعدية (٢٠٧، ٢٠٨)، ودار الجدل بين الفريقين حول كون «هو» هل هو راطبة أم مستعار للرابطة، مذهب السعد هو الثاني، وجماهير المناطقة ـ وفي مقدمتهم الدواني ـ ذهبوا إلى الأول. وقد تصديت للقضية بنفس أطول في تعليقي على شرح بحر العلوم للسلم، وكذا شرح الدواني على التهذيب، فارجع إليهما إن شئت.

(٢) «الحصر إما عقلي، إن كان يجزم العقل به بمجرد ملاحظة القسمة، مع قطع النظر عن أمر خارج عنه، وإما استقرائي، إن لم يكن كذلك، وبه نص ـ أي السيد ـ قدس سره في حواشي الشرح العضدي، ومنهم من قسم القسم الثانيَ إلى ما يجزم به العقل بالدليل أو التنبيه، وسماه قطعيا، وإلى ما سواه، وسماه استقرائيا، والحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة، إلا أن لجعل الجاعل مدخلا فيه». عبد الحكيم على السيد على شرح الشمسية: ١٧٧/١.

عقلي دائر بين النفي والإثبات. وأما حصر الشرطية في المتصلة والمنفصلة فاستقرائي[١].

(وَيُسَمَّى الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مُقَدَّمًا)؛ لتقدمه في الذكر[٢]، **(وَالثَّانِي تَالِيًا)**؛ لتِلْوِه الجزءَ الأولَ[٣].

انقسام الحملية إلى شخصية وطبعية ومحصورة ومهملة

(وَالْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ شَخْصًا مُعَيَّنًا سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةً وَمَخْصُوصَةً[٤]، وَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ فَطَبَعِيَّةٌ، وَإِلَّا فَإِنْ بُيِّنَ كَمِّيَّةُ أَفْرَادِهِ كُلًّا أَوْ بَعْضًا فَمَحْصُورَةٌ، كُلِّيَّةٌ أَوْ جُزْئِيَّةٌ، وَمَا بِهِ الْبَيَانُ سُورٌ، وَإِلَّا فَمُهْمَلَةٌ). هذا تقسيم للقضية الحملية باعتبار الموضوع، ولذا لوحظ في تسمية الأقسام حال

---

(١) هذا ما قاله السيد قدس سره في حواشي الشمسية (١٥/٢)، ونص كلامه: «انقسام القضية إلى الحملية والشرطية حصر عقلي، وأما انقسام الشرطية إلى المتصلة والمنفصلة فليس كذلك؛ لأن الشرطية طرفاها قضيتان بالقوة القريبة من الفعل، والنسبة بين القضيتين لا يمكن أن تكون بحمل إحداهما على الأخرى، بل لا بد أن تكون هناك نسبة غير الحمل، ولا يلزم من هذا أن تكون النسبة التي هي غير الحمل منحصرة في الاتصال والانفصال؛ لجواز أن تكون بوجه آخر، فهذه القسمة استقرائية؛ إذ لم توجد في العلوم ومتعارف اللغة نسبة بوجه آخر معتبرة بين أطراف القضايا».

(٢) إن قرئ بضم الذال في «الذُّكر»، أي الملاحظة، فالأمر ظاهر، وإن قرئ بكسرها قيد بـ«غالبا»، أو يقال: لتقدمه طبعا.

(٣) هذا أيضا في الغالب، أو طبعه هكذا، وإلا فقد يتأخر المقدم ويتقدم التالي، كما في «صلح الناس إذا صلح العلماء»، والقول بحذف الجزاء في مثله اصطلاح محققي النحاة، وبعضهم يجوِّز تأخيره. هذا في المتصلة، وأما في المنفصلة فالذي ذكر أولا هو المقدم والثاني هو التالي، على أي كيف كان.

(٤) كذا المتن في طبعة العلوية لشرح اليزدي وفي نسخة لشرح الدواني، بينما هو في نسخة أخرى للدواني «مخصوصة وشخصية»، ويرجحه صنيع الدواني في شرحه؛ حيث قدم بيان وجه تسمية «المخصوصة» على «الشخصية»، وأما في شرح الخبيصي (٢٣٨) فقد جعل «شخصية» كلاما للشارح لا للمصنف، إلا أنه بعد «مخصوصة».

الموضوع، فيسمى ما موضوعه شخصٌ شخصيةً، وعلى هذا القياس.

ومحصل التقسيم: أن الموضوع إما جزئي حقيقي، كقولنا «هذا إنسان»، أو كلي، وعلى الثاني فإما أن يكون الحكم على نفس حقيقة هذا الكلي وطبيعتِه من حيث هي هي، أو على أفراده، وعلى الثاني فإما أن يبيِّن كَمِيَّةُ[1] أفراد المحكوم عليه، بأن يبيَّن أن الحكم على كلها أو على بعضها، أو لا يبين ذلك، بل يُهْمَل، فالأول شخصية، والثاني طبعية، والثالث محصورة، والرابع مهملة. ثم المحصورة إن بين فيها أن الحكم على كل أفراد الموضوع فكلية، وإن بين أن الحكم على بعض أفراده فجزئية، وكل منهما إما موجبة أو سالبة.

ولا بد في كل من تلك المحصورات الأربع من أمر يبيِّن كمية أفراد الموضوع، يسمى ذلك الأمر بـ«ـالسور»، أُخِذ من «سور البلد»؛ إذ كما أن سور البلد محيط به، كذلك هذا الأمر محيط بما حُكم عليه من أفراد الموضوع. فسور الموجبة الكلية هو «كل» ولام الاستغراق وما يفيد معناهما من أي لغة كانت، وسور الموجبة الجزئية «بعض» و«واحد» وما يفيد معناهما، وسور السالبة الكلية «لا شيء» و«لا واحد» ونظائرهما، وسور السالبة الجزئية هو «ليس بعض» و«بعض ليس» و«ليس كل» وما يرادفها.

المهملة في قوة الجزئية

(وَتُلَازِمُ[2] الْجُزْئِيَّةَ). اعلم: أن القضايا المعتبرة في العلوم هي المحصورات الأربع لا غيرُ، وذلك لأن المهملة والجزئية متلازمان؛ إذ كلما صدق الحكم على أفراد الموضوع في الجملة[3] صدق على بعض أفراده[4]،

(١) يقرأ بتخفيف الميم حسب قاعدة النسبة، ويجوز تشديدها أيضا، وهو الأكثر جريا على الألسنة.

(٢) أي المهملةُ.

(٣) وهو مصداق المهملة.

(٤) وهو مصداق الجزئية، فتبين أن المهملة صالحة لأن تقع مقدمة كبرى في القياس، فبالتالي=

وبالعكس. فالمهملة مندرجة تحت الجزئية. والشخصية لا يبحث عنها بخصوصها؛ لأنه لا كمال في معرفة الجزئيات؛ لتغيرها وعدمِ ثباتها، بل إنما يبحث عنها في ضمن المحصورات التي يحكم فيها على الأشخاص إجمالا. والطبعية لا يبحث عنها في العلوم أصلا؛ فإن الطبائع الكلية من حيث نفس مفهومها، كما هو موضوع الطبعية، لا من حيث تحققها في ضمن الأشخاص غيرُ موجودة في الخارج، فلا كمال في معرفة أحوالها. فانحصر القضايا المعتبرة في المحصورات الأربع.

الموجبة تقتضي وجود الموضوع

(وَلَا بُدَّ فِي الْمُوجَبَةِ)، أي في صدقها **(مِنْ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ، إِمَّا مُحَقَّقًا فَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْ مُقَدَّرًا فَالْحَقِيقِيَّةُ، أَوْ ذِهْنًا فَالذِّهْنِيَّةُ)**، وذلك لأن الحكم في الموجبة بثبوت شيء لشيء، وثبوتُ شيء لشيء فرعُ ثبوت المثبت له، أعني الموضوع. فإنما يصدق هذا الحكم إذا كان الموضوع محققا موجودا، إما في الخارج، إن كان الحكم بثبوت المحمول له هناك، أو في الذهن كذلك.

ثم القضايا الحملية المعتبرة باعتبار وجود موضوعها لها ثلاثة أقسام؛ لأن الحكم فيها إما على الموضوع الموجود في الخارج محققا، نحو «كل إنسان حيوان»، بمعنى كل إنسان موجود في الخارج حيوان في الخارج، وإما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا، نحو «كل إنسان حيوان»، بمعنى أن كل ما لو وجد في الخارج وكان إنسانا فهو على تقدير وجوده حيوان. وهذا الوجود المقدر إنما اعتبروه في الأفراد الممكنة، لا الممتنعة، كأفراد اللاشيء، وشريك الباري، وإما على الموضوع الموجود في الذهن، كقولك «شريك الباري ممتنع»، بمعنى أن كل ما لو وجد في العقل ويفرضه العقل شريكَ الباري فهو

= فهي معتبرة في العلوم، إلا أن القوم حصروا القضايا المعتبرة في المحصورات الأربع، ولم يعدوا المهملة منها، وذلك لأن المهملة في قوة الجزئية التي هي من القضايا المعتبرة، فعرفت وجه قول المصنف «وتلازم الجزئية».

موصوف في الذهن بالامتناع. وهذا إنما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها أفراد ممكنة التحقق في الخارج.

(**وَقَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ**)، كـ«لا» و«ليس» وغيرهما، مما يشاركهما في معنى السلب (**جُزْءاً مِنْ جُزْءٍ**)، أي من الموضوع فقط، أو من المحمول فقط، أو من كليهما، فالقضية على الأول تسمى معدولة الموضوع، وعلى الثاني معدولة المحمول، وعلى الثالث معدولة الطرفين، (**فَتُسَمَّى مَعْدُولَةً**)؛ لأن حرف السلب موضوع لسلب النسبة، فإذا استعمل لا في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الأصلي، فسميت القضية التي هذا الحرف جزءٌ من جزئيها معدولة؛ تسمية للكل باسم الجزء، (**وَإِلَّا فَمُحَصَّلَةً**)، والقضية التي لا يكون حرف السلب جزء من طرفيها تسمى محصلة.

العدول والتحصيل

(**وَقَدْ يُصَرَّحُ بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ، فَمُوَجَّهَةٌ، وَمَا بِهِ الْبَيَانُ جِهَةٌ، وَإِلَّا فَمُطْلَقَةٌ**). نسبة المحمول إلى الموضوع، سواء كانت إيجابية أو سلبية تكون لا محالة مكيفة في نفس الأمر والواقع بكيفية، مثل الضرورة أو الدوام أو الإمكان أو الامتناع وغير ذلك. فتلك الكيفية الواقعة تسمى مادة القضية. ثم قد يصرح في القضية بأن تلك النسبة مكيفة في نفس الأمر بكيفية كذا، فالقضية حينئذ تسمى موجهة، وقد لا يصرح بذلك، فتسمى القضية مطلقة[1]. واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة، والصورةُ العقلية الدالة عليها في القضية المعقولة تسمى جهة القضية. فإن طابقت الجهةُ المادةَ صدقت القضية، كقولنا «كل إنسان حيوان بالضرورة»، وإلا كذبت، كقولنا «كل إنسان حجر بالضرورة».

مبحث في الموجهات

(**فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ النِّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً**

---

(١) وتسمى كذلك مهملة، أي من حيث الجهة، قاله الدواني في شرح التهذيب، والعلامة البهاري في السلم.

فَضَرُورِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ مَادَامَ وَصْفُهُ فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ، أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ)، قد يكون الحكم في القضية الموجهة بأن النسبة الثبوتية أو السلبية ضرورية، أي ممتنعة الانفكاك عن الموضوع، على أحد أربعة أوجُهٍ، الأول: أنها ضرورية مادام ذات الموضوع موجودة، نحو «كل إنسان حيوان بالضرورة»، و«لا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة»، فيسمى القضية حينئذ ضرورية مطلقة؛ لاشتمالها على الضرورة، وعدمِ تقييد الضرورة بالوصف العنواني أو الوقت.

الثاني: أنها ضرورية مادام الوصف العنواني ثابتا لذات الموضوع، نحو «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا»، و«لا شيء منه بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبا»، فتسمى حينئذ مشروطة عامة؛ لاشتراط الضرورة بالوصف العنواني، ولكون هذه القضية أعم من المشروطة الخاصة، كما ستجيئ.

الثالث: أنها ضرورية في وقت معين، نحو «كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس»، و«لا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقتَ التربيع»، فتسمى حينئذ وقتية مطلقة؛ لتقييد الضرورة بالوقت، وعدم تقييد القضية باللادوام.

الرابع: أنها ضرورية في وقت من الأوقات، كقولنا «كل إنسان متنفس بالضرورة وقتا ما»، و«لا شيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما»، فتسمى منتشرة مطلقة؛ لكون وقت الضرورة فيها منتشرا، أي غيرَ معين، وعدمِ تقييد القضية باللادوام.

(أَوْ بِدَوَامِهَا مَادَامَ الذَّاتُ فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْ مَادَامَ الْوَصْفُ فَعُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ)، والفرق بين الضرورة والدوام أن الضرورة هي استحالة انفكاك شيء عن شيء،

والدوام عدم انفكاكه عنه وإن لم يكن مستحيلا، كدوام الحركة للفلك. ثم الدوام، أعني عدم انفكاك النسبة الإيجابية أو السلبية عن الموضوع إما ذاتي أو وصفي. فإن كان الحكم في الموجهة بالدوام الذاتي، أي بعدم انفكاك النسبة عن الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة سميت القضية دائمة؛ لاشتمالها على الدوام، ومطلقةً؛ لعدم تقييد الدوام بالوصف العنواني.

وإن كان الحكم بالدوام الوصفي، أي بعدم انفكاك النسبة عن ذات الموضوع مادام الوصف العنواني ثابتا لتلك الذات سميت عرفية؛ لأن أهل العرف يفهمون هذا المعنى من القضية السالبة، بل من الموجبة أيضا عند الإطلاق. فإذا قيل «كل كاتب متحرك الأصابع» فهموا أن هذا الحكم ثابت له مادام كاتبا. وعامةً؛ لكونها أعم من العرفية الخاصة التي سيجيء ذكرها.

(أَوْ بِفِعْلِيَّتِهَا فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ)، أي تحقق النسبة بالفعل، فالمطلقة العامة هي التي حكم فيها بكون النسبة متحققة بالفعل، أي في أحد الأزمنة الثلاثة. وتسميتها بالمطلقة لأن هذا هو المفهوم من القضية عند إطلاقها، وعدم تقييدها بالضرورة أو الدوام، أو غير ذلك من الجهات. وبالعامة؛ لكونها أعم من الوجودية اللادائمة واللاضرورية، على ما سيجيء.

(أَوْ بِعَدْمِ ضَرُورَةِ خِلَافِهَا فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ)، إذا حكم في القضية بأن خلاف النسبة المذكورة فيها ليس ضروريا، نحو قولنا «زيد كاتب بالإمكان العام»، بمعنى أن الكتابة غير مستحيلة له، يعني أن سلبها عنه ليس ضروريا، سميت القضية حينئذ ممكنة؛ لاشتمالها على الإمكان، وهو سلب الضرورة، وعامةً؛ لكونها أعم من الممكنة الخاصة.

(فَهَذِهِ بَسَائِطُ)، أي القضايا الثمانية المذكورة من جملة الموجهات بسائط.

اعلم: أن القضايا الموجهة إما بسيطة، وهي ما يكون حقيقتها إما إيجابا فقط، أو سلبا فقط، كما مر في الموجهات الثمانية. وإما مركبة، وهي التي تكون حقيقتها مركبة من إيجاب وسلب، بشرط أن لا يكون الجزء الثاني فيها مذكورا بعبارة مستقلة، سواء كان في اللفظ تركيب، كقولنا «كل إنسان ضاحك بالفعل لا دائما»، فقولنا «لا دائما» إشارة إلى حكم سلبي، أي لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل. أو لم يكن في اللفظ تركيب، كقولنا «كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص»؛ فإنه في المعنى قضيتان ممكنتان عامتان، أي كل إنسان كاتب بالإمكان العام، ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام. والعبرة في الإيجاب والسلب حينئذ بالجزء الأول الذي هو أصل القضية.

واعلم: أن القضية المركبة إنما تحصل بتقييد قضية بسيطة بقيد، مثل اللادوام واللاضرورة.

(وَقَدْ تُقَيَّدُ الْعَامَّتَانِ)، أي المشروطة العامة والعرفية العامة، **(وَالْوَقْتِيَّتَانِ الْمُطْلَقَتَانِ)**، أي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة **(بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِي)**، معنى اللادوام الذاتي هو أن هذه النسبة المذكورة في القضية ليست دائمة مادام ذات الموضوع موجودة، فيكون نقيضها واقعا ألبتةَ في زمان من الأزمة، فيكون إشارة إلى قضية مطلقة عامة، مخالفة للأصل في الكيف، وموافقة في الكم، فافهم.

(فَتُسَمَّى الْمَشْرُوطَةَ الْخَاصَّةَ)، هي المشروطة العامة المقيدة باللادوام الذاتي، نحو «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما»، أي لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل، **(وَالْعُرْفِيَّةَ الْخَاصَّةَ)**، هي العرفية العامة المقيدة باللادوام الذاتي، كقولنا «بالدوام لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع مادام كاتبا لا دائما»، أي كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل، **(وَالْوَقْتِيَّةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ)**، لَما قُيدت الوقتيةُ المطلقة، والمنتشرة المطلقة باللادوام الذاتي

حذف من اسميهما لفظ الإطلاق، فسميت الأولى وقتية، والثانية منتشرة، فالوقتية هي الوقتية المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي، نحو «كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لا دائما»، أي لا شيء من القمر بمنخسف بالفعل. والمنتشرة هي المنتشرة المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي، نحو قولنا «لا شيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة وقتاما لا دائما»، أي كل إنسان متنفس بالفعل.

(وَقَدْ تُقَيَّدُ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُورَةِ الذَّاتِيَّةِ)، معنى اللاضرورة الذاتية أن هذه النسبة المذكورة في القضية ليست ضرورية مادام ذات الموضوع موجودة، فيكون هذا حكما بإمكان نقيضها؛ لأن الإمكان هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل كما مر. فيكون مفاد اللاضرورة الذاتية ممكنة عامة مخالفة للأصل في الكيف.

(فَتُسَمَّى الْوُجُودِيَّةَ اللَّاضَرُورِيَّةَ)؛ لأن معنى المطلقة العامة هو فعلية النسبة ووجودُها في وقت من الأوقات، ولاشتمالها على اللاضرورة. فالوجودية اللاضرورية هي المطلقة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية، نحو «كل إنسان متنفس بالفعل لا بالضرورة»، أي لا شيء من الإنسان بمتنفس بالإمكان العام. فهي مركبة من المطلقة العامة والممكنة العامة، إحداهما موجبة والأخرى سالبة.

(أَوْ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ)، إنما قيد اللادوام بالذاتي لأن تقييد العامتين باللادوام الوصفي غير صحيح؛ ضرورة تنافي اللادوام بحسب الوصف مع الدوام بحسب الوصف. نعم، يمكن تقييد الوقتيتين المطلقتين باللادوام الوصفي أيضا، لكن هذا التركيب غير معتبر عندهم.

واعلم: أنه كما يصح تقييد هذه القضايا الأربع باللادوام الذاتي، كذلك يصح تقييدها باللاضرورة الذاتية، وكذلك يصح تقييدها سوى المشروطة العامة من تلك الجملة باللاضرورة الوصفية. فالاحتمالات الحاصلة من ملاحظة كل



من تلك القضايا الأربع مع كل من تلك القيود الأربعة ستة عشر، ثلاثة منها غير صحيحة، وأربعة منها صحيحة معتبرة، والتسعة الباقية صحيحة غير معتبرة.

واعلم أيضا: أنه كما يمكن تقييد المطلقة العامة باللادوام واللاضرورة الذاتيتين، كذلك يمكن تقييدها باللادوام واللاضرورة الوصفيين. وهذان أيضا من الاحتمالات الصحيحة الغير المعتبرة، وكما يصح تقييد الممكنة العامة باللاضرورة الذاتية يصح تقييدها باللاضرورة الوصفية، وكذا باللادوام الذاتي والوصفي، لكن هذه المحتملات الثلاثة أيضا غير معتبرة عندهم. وينبغي أن يعلم أن التركيب لا ينحصر فيما أشرنا إليه، بل سيجيء الإشارة إلى بعض آخر، ويمكن تركيبات كثيرة أخرى لم يتعرضوا لها، لكن المتفطن بعد التنبه بما ذكرناه يتمكن من استخراج أي قدر شاء.

(**فَتُسَمَّى الْوُجُودِيَّةَ اللَّادَائِمَةَ**)، هي المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتي، نحو «لا شيء من الإنسان بمتنفس بالفعل لا دائما»، أي كل إنسان متنفس بالفعل، فهي مركبة من مطلقتين عامتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة.

(**وَقَدْ تُقَيَّدُ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُورَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ أَيْضًا**)، كما أنه حكم في الممكنة العامة باللاضرورة عن الجانب المخالف فقد يحكم باللاضرورة من الجانب الموافق أيضا، فتصير القضية مركبة من ممكنتين عامتين؛ ضرورةَ أن سلب ضرورةِ الجانب المخالف هو إمكان الطرف الموافق، وسلبَ ضرورة الطرف الموافق هو إمكان الطرف المقابل، فيكون الحكم في القضية بإمكان الطرف الموافق وإمكان الطرف المقابل، نحو «كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص»؛ فإن معناه كل إنسان كاتب بالإمكان العام، ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام، (**فَتُسَمَّى الْمُمْكِنَةَ الْخَاصَّةَ**.

وَهَذِهِ مُرَكَّبَاتٌ)، أي هذه القضايا السبع المذكورة، وهي: المشروطة

الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة؛ (**لِأَنَّ اللَّادَوَامَ إِشَارَةٌ إِلَى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ، وَاللَّاضَرُورَةَ إِلَى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ مُخَالِفَتَيْ الْكَيْفِيَّةِ**)، أي في الإيجاب والسلب، وقد مر بيان ذلك في بيان معنى اللادوام واللاضرورة، (**وَمُوَافِقَتَيْ الْكَمِّيَّةِ**)، وأما الموافقة في الكمية، أي الكلية والجزئية فلأن الموضوع في القضية المركبة أمر واحد، وقد حكم عليه بحكمين مختلفين بالإيجاب والسلب، فإن كان الحكم في الجزء الأول على كل الأفراد كان في الجزء الثاني أيضا على كلها، وإن كان على بعض الأفراد في الأول فكذا في الثاني. (**لِمَا قُيِّدَ بِهِمَا**)، أي القضية التي قيدت بهما، أي باللادوام واللاضرورة، يعني أصل القضية[1].

** ** **

(١) في الطبعة الإيرانية المحققة (٦٥): «يعني لاصل القضية».

فَصْلٌ

[فِي الشَّرْطِيَّةِ وَأَقْسَامِهَا[1]]

الشرطية المتصلة

الشَّرْطِيَّةُ مُتَّصِلَةٌ، إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ نِسْبَةٍ عَلَى تَقْدِيرِ أُخْرَى، أَوْ بِنَفْيِهَا)، سواء كانت النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين أو مختلفتين، فقولنا «كلما لم يكن زيد حيوانا لم يكن إنسانا» متصلة موجبة. فالمتصلة الموجبة ما حكم فيها باتصال النسبتين، والسالبة ما حكم فيها بسلب اتصالهما. نحو «ليس ألبتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا».

الشرطية المتصلة لزومية واتفاقية

(لُزُومِيَّةٌ إِنْ كَانَ ذَلِكَ لِعَلَاقَةٍ، وَإِلَّا فَاتِّفَاقِيَّةٌ)، وكذلك اللزومية الموجبة ما حكم فيها بأن الاتصال لعلاقة، والسالبة ما حكم فيها بأنه ليس هناك اتصال لعلاقة، سواء لم يكن هناك اتصال، أو كان لكن لا لعلاقة. وأما الاتفاقية فهي ما حكم فيها بمجرد الاتصال أو نفيه، من غير أن يكون ذلك مستندا إلى العلاقة. نحو «كلما كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق»، أو «ليس كلما كان الإنسان ناطقا كان الحمار ناهقا[2]»، فتدبر[3].

قوله «العلاقة»، وهي أمر بسببه يستصحب المقدمُ التاليَ، كعلية طلوع

---

(١) راجع للقضية الشرطية: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/٨٨ - ١١٦، المطالع مع شرح القطب: ١٤٤ - ١٧٦، السعدية: ٢٤٩ - ٢٧٣، سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٤٢٨ - ٤٥٢، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٢٨٦ - ٣٠٣، البرهان للكلنبوي: ٢٤ - ٢٧.

(٢) كذا في الطبعة الإيرانية المحققة (٦٥)، وفي الأصل: «كان الفرس ناهقا».

(٣) ليس في الطبعة الإيرانية (٦٥)، بل في الأصل.

الشمس لوجود النهار، في قولنا «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود».

الشرطية المنفصلة حقيقية ومانعة جمع وخلو

(وَمُنْفَصِلَةٌ، إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ أَوْ لَا تَنَافِيهِمَا)، سواء كان النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين أو مختلفتين. فإن كان الحكم فيها بتنافيهما فهي منفصلة موجبة، وإن كان بسلب تنافيهما فهي منفصلة سالبة، **(صِدْقًا وَكَذِبًا، وَهِيَ الْحَقِيقِيَّةُ)**، فالمنفصلة الحقيقية ما حكم فيها بتنافي النسبتين في الصدق والكذب، كقولنا «إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون هذا العدد فردا»، أو حكم فيها بسلب تنافي النسبتين في الصدق والكذب، نحو قولنا «ليس ألبتة إما أن يكون هذا العدد زوجا أو منقسما بمتساويين». والمنفصلة المانعة الجمع ما حكم فيها بتنافي النسبتين أو لا تنافيهما في الصدق فقط، نحو «هذا الشيء إما أن يكون حجرا وإما أن يكون شجرا». والمنفصلة المانعة الخلو ما حكم فيها بتنافي النسبتين أو لا تنافيهما في الكذب فقط، كقولك «إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق».

(أَوْ صِدْقًا فَقَطْ)، أي لا في الكذب، أو مع قطع النظر عن الكذب، حتى جاز أن يجتمع النسبتان في الكذب وأن لا تجتمعا. ويقال للمعنى الأول مانعة الجمع بالمعنى الأخص، وللثاني مانعة الجمع بالمعنى الأعم، **(فَمَانِعَةُ الْجَمْعِ، أَوْ كَذِبًا فَقَطْ)**، أي لا في الصدق، أو مع قطع النظر عن الصدق. والأول مانعة الخلو بالمعنى الأخص، والثاني بالمعنى الأعم[1]، **(فَمَانِعَةُ الْخُلُوِّ.**

---

(١) وهل يظهر الفرق بين الأقسام الثلاثة على إرادة المعنى الثاني؛ لأن كل ما يصح أن يكون الحكم فيها بطريق الانفصال الحقيقي فهو مما يصح الحكم فيها بطريق منع الجمع وكذا منع الخلو؟ نعم، يظهر الفرق من حيث تعدد الجهات واختلاف الاعتبارات؛ فإن ما يصح أن يكون الحكم فيها بطريق الانفصال الحقيقي إن كان الحكم فيها بالتنافي من حيث الصدق والكذب جميعا فهي منفصلة حقيقية، أو كان الحكم فيها من حيث الصدق فقط أو من حيث الكذب فقط فهي مانعة الجمع أو مانعة الخلو على قياس اللزومية والاتفاقية؛=

المنفصلة عنادية واتفاقية

وَكُلٌّ مِنْهَا عِنَادِيَّةٌ، إِنْ كَانَ التَّنَافِي لِذَاتَيْ الْجُزْئَيْنِ)، أي إن كان المنافاة بين الطرفين، أي المقدم والتالي منافاةً ناشئةً عن ذاتيهما في أيِّ مادةٍ تحققًا، كالمنافاة بين الزوجية والفردية، لا عن خصوص المادة، كالمنافاة بين السواد والكتابة في إنسان يكون أسود وغير كاتب، أو يكون كاتبا وغير أسود. فالمنافاة بين طرفي هذه القضية المنفصلة واقعة لا لذاتيهما، بل بحسب خصوص المادة؛ إذ قد يجتمع السواد والكتابة في الصدق أو في الكذب في مادة أخرى، فهذه منفصلة حقيقية اتفاقية، (**وَإِلَّا فَاتِّفَاقِيَّةٌ**

انقسام الشرطية إلى كلية وجزئية وشخصية ومهملة

ثُمَّ الْحُكْمُ فِي الشَّرْطِيَّةِ)، كما أن الحملية تنقسم إلى محصورة ومهملة وشخصية وطبيعية، كذلك الشرطية أيضا ـ سواء كانت متصلة أو منفصلة ـ تنقسم إلى المحصورة الكلية والجزئية والمهملة والشخصية، ولا يتعقل الطبيعية ههنا، (**إِنْ كَانَ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدَّمِ**)، كقولنا «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» (**فَكُلِّيَّةٌ**)، وسورها في المتصلة الموجبة «كلَّما» و«متى» و«مهما» وما في معناها. وفي المنفصلة «دائما» و«أبدا» ونحوهما. هذا في الموجبة، وأما في السالبة مطلقا فسورها «ليس ألبتة».

(**أَوْ بَعْضِهَا مُطْلَقًا**)، أي على بعض غير معين، كقولك «قد يكون إذا كان الشيء حيوانا كان إنسانا» (**فَجُزْئِيَّةٌ**)، وسورها في الموجبة متصلة كانت أو منفصلة «قد يكون»، وفي السالبة كذلك «قد لا يكون». (**أَوْ مُعَيَّنًا فَشَخْصِيَّةٌ**)، كقولك «إن جئتني اليوم أكرمك»، (**وَإِلَّا**)، أي وإن لم يكن الحكم على جميع تقادير المقدم، ولا على بعضها، بأن يُسكَت عن بيان الكلية والبعضية مطلقا (**فَمُهْمَلَةٌ**)، نحو «إذا كان الشيء إنسانا كان حيوانا».

= فإن التحقيق أن الفرق بينهما إنما هو من حيث الاعتبار أيضا، سيما على القول بتخصيص الاتفاقية بالصورة الأخيرة من الصورتين المذكورتين. راجع هامش الطبعة البيروتية لشرح اليزدي على التهذيب (٣٠٥).

(وَطَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ فِي الْأَصْلِ)، أي قبل دخول أداة الاتصال والانفصال عليهما **(قَضِيَّتَانِ حَمْلِيَّتَانِ)**، كقولنا «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»؛ فإن طرفيها وهما «الشمس طالعة» و«النهار موجود» قضيتان حمليتان. **(أَوْ مُتَّصِلَتَانِ)**، كقولنا «كلما إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة»؛ فإن طرفيها وهما قولنا «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، وقولنا «كلما لم يكن النهار موجودا لم تكن الشمس طالعة» قضيتان مصلتان.

(أَوْ مُنْفَصِلَتَانِ)، كقولنا «كلما كان دائما إما أن يكون العدد زوجا أو فردا، فدائما إما أن يكون العدد منقسما بمتساويين أو غير منقسم بهما»، **(أَوْ مُخْتَلِفَتَانِ)**، بأن يكون أحد الطرفين حملية والآخر متصلة، أو أحدهما حملية والآخر منفصلة، أو أحدهما متصلة والآخر منفصلة، فالأقسام ستة، وعليك باستخراج ما تركناه من الأمثلة.

(إِلَّا أَنَّهُمَا خَرَجَتَا بِزِيَادَةِ أَدَاةِ الِاتِّصَالِ وَالِانْفِصَالِ عَنِ التَّمَامِ)، أي عن أن يصح السكوت عليهما، ويحتملا الصدق والكذبَ. مثلا قولنا «الشمس طالعة» مركب تام خبري، يحتمل الصدق والكذب، ولا نعني بالقضية إلا هذا. فإذا أدخلت عليه أداة الاتصال ـ مثلا ـ وقلت «إن كانت الشمس طالعة» لم يصح حينئذ أن تسكت عليه، ولم يحتمل الصدق والكذب، بل احْتَجْتَ إلى أن تضم إليه قولك ـ مثلا ـ «فالنهار موجود».

** ** **

(فَصْلٌ
[فِي التَّنَاقُضِ[1]]

تعريف التناقض

التَّنَاقُضُ: اخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ)، قيد بالقضيتين؛ إما لأن التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل، وإما لأن الكلام في تناقض القضايا[2]، **(بِحَيْثُ يَلْزَمُ لِذَاتِهِ مِنْ صِدْقِ كُلٍّ مِنْهُمَا كَذِبُ الْأُخْرَى)**، خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين؛ فإنهما قد تصدقان معا، نحو «بعض

(١) اعلم: أن المطلوب قد لا يقوم عليه الدليل، ولكن يقوم إما على بطلان نقيضه، فيستبان من إبطاله صحة نقيضه، طبقا لقاعدة التناقض، وإما على تحقق ملزوم صدق المطلوب، وهو ما يكون المطلوب عكسه، فيلزم صدقه، وفقا لقانون العكس، فعملية الاستدلال هنا محصورة بين قضيتين اثنتين فقط، إحداهما تدل على الأخرى، دونما حاجة إلى قضية ثالثة تلعب دور الوسيط، كما هو شأن القياس والاستقراء، وهذا النوع من الاستدلال يسميه المعاصرون من علماء المنطق «الاستدلال المباشر»، وله أنواع، منها: التقابل بأقسامه الأربعة ـ التقابل بالتناقض، التقابل بالتضاد، التقابل بالدخول تحت التضاد، التقابل بالتداخل ـ والعكس المستوي، وقدم الكلامَ في التناقض على غيره لتوقفِ معرفة غيره من الأحكام عليه؛ لأن أدلة عكوس القضايا وتلازم الشرطيات يتوقف على أخذ النقيض. راجع المستصفى من علم الأصول: ٣٦/١، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢٣، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ٢٩٩/١ ـ ٣٢٠، المعيار للإمام الغزالي: ٨٠ ـ ٨٣، شرح القطب على الشمسية: ١١٦/٢ ـ ١٤٠ مع الحواشي، المطالع مع شرح القطب: ١١٧ ـ ١٢٤، منطق التلويحات للسهروردي: ٣٥ ـ ٤٠، السعدية: ٢٧٣ ـ ٢٨٨، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٠٣ ـ ٣٢٨، سلم العلوم مع شرح بحز العلوم: ٤٥٣ ـ ٤٦٥، البرهان للكلنبوي: ٢٧، ٢٨، مدخل لدراسة المنطق القديم، د/ أحمد الطيب: ٨٧ ـ ٨٩.

(٢) انظر حاشية السيد على شرح الشمسية: ١١٧/٢، ١١٨.

الحيوان إنسان»، و«بعضه ليس بإنسان»، فلم يتحقق الناقض بين الجزئيتين، (وَبِالْعَكْسِ)، أي وكذلك يلزم من كذب كل من القضيتين صدق الأخرى. وخرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين؛ فإنهما قد تكذبان معا، نحو «لا شيء من الحيوان بإنسان» و«كل حيوان إنسان»، فلا يتحقق التناقض بين الكليتين أيضا. فقد علم أن القضيتين لو كانتا محصورتين يجب اختلافهما في الكم، كما سيصرح به المصنف.

شروط التناقض

(وَلَا بُدَّ مِنَ الِاخْتِلَافِ فِي الْكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْجِهَةِ)، أي يشترط في التناقض أن يكون أحد النقيضين موجبة والآخر سالبة؛ ضرورة أن الموجبتين وكذا السالبتين قد تجتمعان في الصدق والكذب. ثم إن كانت القضيتان محصورتين يجب اختلافهما في الكم أيضا كما مر. ثم إن كانتا موجهتين يجب اختلافهما في الجهة أيضا؛ فإن الضروريتين قد تكذبان معا، كقولنا «كل إنسان كاتب بالضرورة»، و«لا شيء من الإنسان بكاتب بالضرورة»، والممكنتين قد تصدقان معا، كقولنا «كل إنسان كاتب بالإمكان العام»، و«لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام».

(وَالِاتِّحَادُ فِيمَا عَدَاهَا)، أي ويشترط في الناقض اتحاد القضيتين فيما عدا الأمور الثلاثة المذكورة، أعني: الكم والكيف والجهة وقد ضبطوا هذا الاتحاد في ضمن الاتحاد في أمور ثمانية، قال قائلهم في الشعر:

دَرْ تَنَاقُضْ هَشْتْ وَحْدَتِ شَرْط دَانْ وَحْدَتِ مَوْضُوعْ وَمَحْمُولْ وَمَكَانْ
وَحْدَتِ شَرْطْ وَإِضَافَة جُزْء وَكُلْ قُوَّة وَفِعْلَ إِسْتْ وَدَرْ آخِرِ زَمَانْ

نقائض الموجهات

(وَالنَّقِيضُ لِلضَّرُورِيَّةِ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ، وَلِلدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ، وَلِلْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ، وَلِلْعُرْفِيَّةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ). اعلم: أن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض القضية التي حكم فيها بضرورة الإيجاب أو

السلب هو قضية حكم فيها بسلب تلك الضرورة، وسلب كل ضرورة هو عين إمكان الطرف المقابل. فنقيض ضرورة الإيجاب هو إمكان السلب، ونقيض ضرورة السلب هو إمكان الإيجاب، ونقيض الدوام هو سلب الدوام. وقد عرفت أنه يلزمه فعلية الطرف المقابل، فرفع دوام الإيجاب يلزمه فعلية السلب، ورفع دوام السلب يلزمه فعلية الإيجاب. فالممكنة العامة نقيض صريح للضرورية المطلقة، والمطلقة العامة لازم لنقيض الدائمة المطلقة. ولو لم يكن لنقيضها الصريح ـ وهو اللادوام ـ مفهوم محصَّل معتبر من بين القضايا المتعارفة قالوا: نقيض الدائمة هو المطلقة العامة.

ثم اعلم: أن نسبة الحينية الممكنة إلى المشروطة العامة كنسبة الممكنة العامة إلى الضرورية؛ فإن الحينية الممكنة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية، أي الضرورة مادام الوصف عن الجانب المخالف، فتكون نقيضا صريحا لما حكم فيها بضرورة الجانب الموافق بحسب الوصف. فقولنا «بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا» نقيضه «ليس بعض الكاتب بمتحرك الأصابع حين هو كاتب بالإمكان».

ونسبة الحينية المطلقة ـ وهي قضية حكم فيها بفعلية النسبة حين اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني ـ إلى العرفية العامة كنسبة المطلقة العامة إلى الدائمة. وذلك لأن الحكم في العرفية العامة بدوام النسبة مادام ذات الموضوع متصفا بالوصف العنواني. فنقيضها الصريح هو سلب ذلك الدوام، ويلزمه وقوع الطرف المقابل في أوقات الوصف العنواني. فهذا معنى الحينية المطلقة المخالفة للقضية العرفية في الكيف. فنقيض قولنا «بالدوام كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا» قولُنا «ليس بعض الكاتب بمتحرك الأصابع حين هو كاتب بالفعل».

والمصنف لم يتعرض لبيان نقيضي الوقتية والمنتشرة المطلقتين من البسائط؛ إذ لا يتعلق بذلك غرض فيما سيأتي من مباحث العكوس والأقيسة، بخلاف باقي البسائط، فتأمل.

(وَلِلْمُرَكَّبَةِ الْمَفْهُومُ الْمُرَدَّدِ بَيْنَ نَقِيضَيْ الْجُزْئَيْنِ)، قد علمت أن نقيض كل شيء رفعه، فاعلم: أن رفع المركب إنما يكون برفع أحد جزئيه، لا على التعيين، بل على سبيل منع الخلو؛ إذ يجوز أن يكون برفع كِلا جزأَيْه، فنقيض القضية المركبة نقيض أحد جزأيه على سبيل منع الخلو. فنقيض قولنا «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما»، أي لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل قضية منفصلة مانعة الخلو، وهي قولنا «إما بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان حين هو كاتب، وإما بعض الكاتب متحرك الأصابع دائما». وأنت بعد اطلاعك على حقائق المركبات ونقائض البسائط تتمكن من استخراج التفاصيل.

(وَلَكِنْ فِي الْجُزْئِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَىَ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ)، يعني لا يكفي في أخذ نقيض القضية المركبة الجزئية الترديد بين نقيضي جزئيها، وهما الكليتان؛ إذ قد يكذب المركبة الجزئية، كقولنا «بعض الحيوان إنسان بالفعل لا دائما»، ويكذب كلا نقيضي جزئيها أيضا، وهما قولنا «لا شيء من الحيوان بإنسان دائما» وقولنا «كل حيوان إنسان دائما».

وحينئذ فطريق أخذ نقيض المركبة الجزئية أن توضع أفراد الموضوع كلها؛ ضرورة أن نقيض الجزئية هي الكلية، ثم يردد بين نقيضي الجزئين بالنسبة إلى كل واحد من تلك الأفراد. ويقال في المثال المذكور «كل حيوان إما إنسان دائما أو ليس بإنسان دائما». وحينئذ فيصدق النقيض، وهي قضية حملية مرددة المحمول، فقوله «إلى كل فرد فرد» أي من أفراد الموضوع.

فَصْلٌ

[فِي الْعَكْسِ الْمُسْتَوِي[1]]

تعريف العكس المستوي

الْعَكْسُ الْمُسْتَوِي: تَبْدِيلُ طَرَفَيْ الْقَضِيَّةِ)، سواء كان الطرفان هما الموضوع والمحمول أو المقدم والتالي. واعلم: أن العكس كما يطلق على المعنى المصدري المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل، وذلك الإطلاق مجازي من قبيل إطلاق اللفظ على الملفوظ، والخلق على المخلوق، **(مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ)**، بمعنى أن الأصل لو فرض صدقه لزم من صدقه صدق العكس، لا أنه يجب صدقهما في الواقع، **(وَالْكَيْفِ[2])**، يعني إن كان

---

(١) راجع في العكس المستوي: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي: ١/٣٢١ ـ ٣٤٠، المعيار للإمام الغزالي: ٨٣ ـ ٨٥، منطق التلويحات للسهروردي: ٤١ ـ ٤٤، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/١٤٠ ـ ١٦٩، المطالع مع شرح القطب: ١٢٤ ـ ١٣٥، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٢٩ ـ ٣٥٢، سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٤٦٦ ـ ٤٨١، البرهان للكلنبوي: ٢٨ ـ ٣٠.

(٢) هذا الشرط ليس بمجرد اصطلاح، بل إنهم وجدوا بحكم الاستقراء أنه لو لم يكن العكس كذلك لم يكن صادقا مع الأصل في أكثر المواد، بخلاف بعض المواد، كما إذا كان المحمول أعم من الموضوع؛ فإنه يصدق حينئذ في عكس الموجبة السالبةُ الجزئية، مثل «بعض الحيوان ليس بإنسان» صادق مع قولنا «كل إنسان أو بعضه حيوان»، كذا ذكره جمع. والتحقيق أن هذا الشرط مستدرك؛ لأن شرط بقاء الصدق يغني عنه؛ لظهور أنه إذا اختلف الكيف لم يبق الصدق أصلا. ألا ترى أنه لا يصدق «بعض الناطق ليس بإنسان» في عكس قولنا «كل إنسان ناطق» مع أنه صادق، وكذا لا يصدق «بعض الإنسان ليس بحيوان» مع صدق قولنا «بعض الحيوان إنسان». وما يترای من الصدق مع الاختلاف في الكيف كما في المثال المذكور فهو ليس من حيث الذات، بل لخصوص المادة، والمراد باشتراط=



الأصل موجبة كان العكس موجبة، وإن كان سالبة كان سالبة.

بيان عكوس المحصورات الأربعة

(وَالْمُوجَبَةُ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً)، يعني أن الموجبة سواء كانت كلية، نحو «كل إنسان حيوان»، أو جزئية، نحو «بعض الإنسان حيوان» إنما تنعكس إلى الموجبة الجزئية، لا إلى الموجبة الكلية. أما صدق الموجبة الجزئية فظاهر؛ ضرورة أنه إذا صدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع كُلا أو بعضا تَصادَق الموضوع والمحمول في هذا الفرد. فيصدق الموضوع على أفراد المحمول في الجملة.

وأما عدم صدق الكلية فلأن المحمول في القضية الموجبة قد يكون أعم من الموضوع، فلو عكست القضية صار الموضوع أعم، ويستحيل صدق الأخص كليا على الأعم. فالعكس اللازم الصدق في جميع المواد هو الموجبة الجزئية. هذا هو البيان في الحمليات، وقِسْ عليه الحال في الشرطيات.

(لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَحْمُولِ وَالتَّالِي)، بيان للجزء السلبي المفهوم من الحصر المذكور، وأما الإيجاب فبديهي كما مر. **(وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كُلِّيَّةً، وَإِلَّا لَزِمَ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ)**. تقريره أن يقال: كلما صدق قولنا «لا شيء من الإنسان بحجر» صدق قولنا «لا شيء من الحجر بإنسان»، وإلا لصدق نقيضه، وهو «بعض الحجر إنسان»، فنضمه مع الأصل فنقول «بعض الحجر إنسان» و«لا شيء من الإنسان بحجر»، فينتج «بعض الحجر ليس بحجر»، وهو سلب الشيء عن نفسه، وهذا محال، منشؤه هو نقيض العكس؛ لأن الأصل صادق، والهيئة منتجة، فيكون نقيض العكس باطلا، فيكون العكس حقا، وهو المطلوب.

= الصدق هو الصدق من حيث الذات لا غير. نعم، لو قال «مع بقاء الكيف والصدق» كما فعله بعضهم لكان وجيها؛ فإن إغناء المؤخر عن المقدم جائز، بخلاف إغناء المقدم عن المؤخر؛ فإنه لا يجوز ألبتة. راجع هامش الطبعة البيروتية (٧٤، ٧٥).

(وَالْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ أَصْلًا؛ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ)، وحينئذ يصح سلب الأخص عن بعض الأعم، لكن لا يصح سلب الأعم عن بعض الأخص. مثلا يصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان»، ولا يصدق «بعض الإنسان ليس بحيوان»، **(أَوِ الْمُقَدَّمِ)**، مثلا يصدق «قد لا يكون إذا كان الشيء حيوانا كان إنسانا»، ولا يصدق «قد لا يكون إذا كان الشيء إنسانا كان حيوانا».

عكوس الموجهات

(وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ)، يعني أن ما ذكرناه هو بيان انعكاس القضايا بحسب الكم والكيف، وأما بحسب الجهة **(فَمِنَ الْمُوجَبَاتِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ)**، أي الضرورية والدائمة. مثلا كلما صدق قولنا «بالضرورة أو دائما كل إنسان حيوان» صدق قولنا «بعض الحيوان إنسان بالفعل حين هو حيوان، وإلا فيصدق نقيضه، وهو «دائما لا شيء من الحيوان بإنسان مادام حيوانا»، فهو مع الأصل ينتج «لا شيء من الإنسان بإنسان بالضرورة أو دائما»، هذا خلف.

(وَالْعَامَّتَانِ حِينِيَّةً مُطْلَقَةً)، أي المشروطة العامة والعرفية العامة. مثلا إذا صدق «بالضرورة أو بالدوام كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا» صدق «بعض متحرك الأصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الأصابع»، وإلا فيصدق نقيضه، وهو «دائما لا شيء من متحرك الأصابع بكاتب مادام متحرك الأصابع»، وهو مع الأصل ينتج قولنا «بالضرورة أو بالدوام لا شيء من الكاتب بكاتب مادام كاتبا»، هذا خلف.

(وَالْخَاصَّتَانِ حِينِيَّةً لَا دَائِمَةً)، أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان إلى حينية مطلقة مقيدة باللادوام. أما انعكاسهما إلى الحينية المطلقة فلأنه كلما صدقت الخاصتان صدقت العامتان، وقد مر أنه كلما صدقت العامتان صدقت في عكسهما الحينية المطلقة.

وأما اللادوام فبيان صدقه أنه لو لم يصدق لصدق نقيضه، ونضم هذا



النقيض إلى الجزء الأول من الأصل، فينتج نتيجة، ونضمه إلى الجزء الثاني من الأصل، فينتج ما ينافي تلك النتيجة. مثلا كلما صدق «بالضرورة أو بالدوام كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا لا دائما» صدق في العكس «بعض متحرك الأصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الأصابع لا دائما».

أما صدق الجزء الأول فقد ظهر مما سبق، وأما صدق الجزء الثاني ـ أي اللادوام، ومعناه ليس بعض متحرك الأصابع كاتبا بالفعل ـ فلأنه لو لم يصدق لصَدق نقيضه، وهو قولنا «كل متحرك الأصابع كاتب دائما»، فنضمه إلى الجزء الأول من الأصل، فنقول «كل متحرك الأصابع كاتب دائما»، و«كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا» ينتج «كل متحرك الأصابع متحرك الأصابع دائما»، ثم نضمه إلى الجزء الثاني من الأول ونقول «كل متحرك الأصابع كاتب دائما» و«لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل» ينتج «لا شيء من متحرك الأصابع بمتحرك الأصابع بالفعل». وهذا ينافي النتيجة السابقة، فيلزم من صدق نقيض لادوام العكس اجتماع المتنافيين، فيكون باطلا، فيكون لادوام العكس حقا، وهو المطلوب.

(وَالْوَقْتِيَّتَانِ وَالْوُجُودِيَّتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مُطْلَقَةً عَامَّةً)، أي هذه القضايا الخمس تنعكس كل واحدة منها إلى مطلقة عامة، فيقال لو صدق «كل ج ب بإحدى الجهات الخمس» لصدق «بعض ب ج بالفعل»، وإلا لصدق نقيضه، وهو «لا شيء من ب ج دائما»، وهو مع الأصل ينتج «لا شيء من ج ج»، هذا خلف.

(وَلَا عَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ). اعلم[1]: أن صدق وصف الموضوع على ذاته

---

(١) هذه المسألة تجدها في مبحث يفردونه في كتب المنطق بعنوان «تحقيق المحصورات»، فانظرها فيه.

في القضايا المعتبرة في العلوم بالإمكان عند الفارابي، وبالفعل عند الشيخ. فمعنى «كل ج ب بالإمكان» على رأي الفارابي هو «أن كل ما صدق عليه ج بالإمكان صدق عليه ب بالإمكان»، ويلزمه العكس حينئذ، وهو أن «بعض ما صدق عليه ب بالإمكان صدق عليه ج بالإمكان».

وعلى رأي الشيخ معنى «كل ج ب بالإمكان» هو أن «كل ما صدق عليه ج بالفعل صدق عليه ب بالإمكان»، ويكون عكسه على أسلوب الشيخ هو أن «بعض ما صدق عليه ب بالفعل صدق عليه ج بالإمكان». ولا شك أنه لا يلزم من صدق الأصل حينئذ صدق العكس. مثلا إذا فرض أن مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق «كل حمار بالفعل مركوب زيد بالإمكان»، ولم يصدق عكسه، وهو أن «بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالإمكان». فالمصنف لَما اختار مذهب الشيخ ـ إذ هو المتبادر في العرف واللغة ـ حكم بأنه لا عكس للممكنتين.

(وَمِنَ السَّوَالِبِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ دَائِمَةً مُطْلَقَةً)، أي الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة تنعكسان دائمة مطلقة. مثلا إذا صدق قولنا «لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة أو بالدوام» صدق «لا شيء من الحجر بإنسان دائما»، وإلا لصدق نقيضه، وهو «بعض الحجر إنسان بالفعل»، وهو مع الأصل ينتج «بعض الحجر ليس بحجر»، هذا خلف.

(وَالْعَامَّتَانِ عُرْفِيَّةً عَامَّةً)، أي المشروطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامة. مثلا إذا صدق «بالضرورة أو بالدوام لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع مادام كاتبا» صدق «بالدوام لا شيء من ساكن الأصابع بكاتب مادام ساكن الأصابع»، وإلا لصدق نقيضه، وهو قولنا «بعض ساكن الأصابع كاتب حين هو ساكن الأصابع بالفعل»، وهو مع الأصل ينتج «بعض ساكن الأصابع

ليس بساكن الأصابع بالفعل حين هو ساكن الأصابع»، هذا خلف.

(وَالْخَاصَّتَانِ عُرْفِيَّةٌ لَادَائِمَةٌ فِي الْبَعْضِ)، أي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان إلى عرفية عامة سالبة كلية مقيدة باللادوام في البعض، وهو إشارة إلى مطلقة عامة موجبة جزئية. فنقول: إذا صدق «بالضرورة أو بالدوام لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع مادام كاتبا لا دائما» صدق «لا شيء من ساكن الأصابع بكاتب مادام ساكنا لا دائما في البعض»، أي بعض ساكن الأصابع كاتب بالفعل. أما الجزء الأول فقد مر بيانه، من أنه لازم للعامتين، وهما لازمتان للخاصتين، ولازم اللازم لازم. وأما الجزء الثاني فلأنه لو لم يصدق لصدق نقيضه، وهو «لا شيء من ساكن الأصابع بكاتب دائما»، وهذا مع لا دوام الأصل ـ وهو «أن كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل» ـ ينتج «لا شيء من الكاتب بكاتب دائما[1] بالفعل»، هذا خلف.

وإنما لم يلزم اللادوام في الكل؛ لأنه قد يكذب في مثالنا هذا «كل ساكن كاتب بالفعل»؛ لصدق قولنا «بعض الساكن ليس بكاتب دائما» كالأرض. قال المصنف: السر في ذلك أن لادوام السالبة موجبة كلية، وهي لا تنعكس إلا جزئية. وفيه تأمل؛ إذ ليس انعكاس المجموع إلى المجموع منوطا بانعكاس الأجزاء إلى الأجزاء، كما يشهد بذلك ملاحظة انعكاس الموجهات الموجبة على ما مر؛ فإن الخاصتين الموجبتين تنعكسان إلى الحينية اللادائمة، مع أن الجزء الثاني منهما ـ وهو المطلقة العامة السالبة ـ لا عكس لها، فتدبر.

(وَالْبَيَانُ فِي الْكُلِّ أَنَّ نَقِيضَ الْعَكْسِ مَعَ الْأَصْلِ يُنْتِجُ الْمُحَالَ)، فهذا المحال إما أن يكون ناشئا عن الأصل، أو عن نقيض العكس، أو عن هيئة تأليفهما، لكن الأول مفروض الصدق، والثالث هو الشكل الأول المعلوم صحة

(١) بعض النسخ ليس فيها «دائما».

إنتاجه، فتعين الثاني، وهو نقيض العكس، فيكون النقيض باطلا، فيكون العكس حقا، وهو المطلوب.

(**وَلَا عَكْسَ لِلْبَوَاقِي**)، أي في السوالب الباقية، وهي تسع: الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط، والوقتيتان والوجوديتان والممكنة الخاصة من المركبات، (**بِالنَّقْضِ**)، أي بدليل التخلف في مادة، بمعنى أنه يصدق الأصل في مادة بدون العكس، فيعلم بذلك أن العكس غير لازم لهذا الأصل.

وبيان التخلف في تلك القضايا: أن أخصها ـ وهي الوقتية ـ قد تصدق بدون العكس؛ فإنه يصدق «لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما»، مع كذب «بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان العام»؛ لصدق نقيضه، وهو «كل منخسف قمر بالضرورة». وإذا تحقق التخلف وعدم الانعكاس في الأخص تحقق في الأعم؛ إذ العكس لازم للقضية، فلو انعكس الأعم كان العكس لازما للأعم، والأعم لازم للأخص، ولازم اللازم لازم، فيكون العكس لازما للأخص أيضا، وقد بينا عدمَ انعكاسه، هذا خلف.

وإنما اخترنا في العكس الجزئية لأنها أعم من الكلية، والممكنة العامة لأنها أعم من سائر الموجهات. وإذا لم يصدق الأعم لم يصدق الأخص بالطريق الأولى، بخلاف العكس.

** ** **

فَصْلٌ

[فِي عَكْسِ النَّقِيضِ[1]]

تعريف عكس النقيض

عَكْسُ النَّقِيضِ: تَبْدِيلُ نَقِيضَيْ الطَّرَفَيْنِ)، أي جعل نقيض الجزء الأول من الأصل جزءً ثانيا من العكس، ونقيض الجزء الثاني جزءً أولا، **(مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ، أَوْ جَعْلُ نَقِيضِ الثَّانِي أَوَّلًا، مَعَ مُخَالَفَةِ الْكَيْفِ)**، أي إن كان الأصل صادقا كان العكس صادقا، ومع بقاء الكيف، أي إن كان الأصل موجبا كان العكس موجبا، وإن كان سالبا كان العكس سالبا. مثلا قولنا «كل ج ب» ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا «كل ما ليس ب ليس ج».

وهذه طريقة القدماء، وأما المتأخرون فقالوا: عكس النقيض هو: جعل نقيض الجزء الثاني أولا، وعين الجزء الأول ثانيا، مع مخالفة الكيف. أي إن كان الأصل موجبا كان العكس سالبا، وبالعكس. ويعتبر بقاء الصدق كما مر. فقولنا «كل ج ب» ينعكس إلى قولنا «لا شيء مما ليس ب ج». والمصنف لم يصرح بقولهم «وعين الأول ثانيا» ؛ للعلم به ضمنا، ولا باعتبار بقاء الصدق في التعريف الثاني ؛ لذكره سابقا، فحيث لم يخالفه في هذا التعريف علم اعتباره ههنا أيضا.

ثم إنه بين المصنف أحكام عكس النقيض على طريقة القدماء؛ إذ فيه غنية لطالب الكمال، وترك ما أورده المتأخرون؛ إذ تفصيل القول فيه وفيما فيه

---

(١) راجع لهذا الفصل: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/١٦٩ ـ ١٨٢، المطالع مع شرح القطب: ١٣٥ ـ ١٤٤، السعدية: ٣٠٣ ـ ٣١١، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٥٢ ـ ٣٦٣، سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٤٨٢ ـ ٤٨٨، البرهان للكلنبوي: ٣٠.

لا يسعه المجال.

(وَحُكْمُ الْمُوجَبَاتِ هَهُنَا)، أي في عكس النقيض **(حُكْمُ السَّوَالِبِ فِي الْمُسْتَوِي)**، يعني كما أن السالبة الكلية تنعكس في عكس المستوي كنفسها، والجزئية لا تنعكس أصلا، كذلك الموجبة الكلية في عكس النقيض تنعكس كنفسها، والجزئية لا تنعكس أصلا؛ لصدق قولنا «بعض الحيوان لا إنسان»، وكذب قولنا «بعض الإنسان لا حيوان». وكذلك التسع من الموجهات، أعني الوقتيتين المطلقتين والوقتيتين والوجوديتين والممكنتين والمطلقة العامة لا تنعكس، والبواقي تنعكس على ما سبق في السوالب في العكس المستوي.

(وَبِالْعَكْسِ)، أي حكم السوالب ههنا حكم الموجبات في المستوي، فكما أن الموجبة في المستوي لا تنعكس إلا جزئية، كذلك السالبة ههنا لا تنعكس إلا جزئية؛ لجواز أن يكون نقيض المحمول في السالبة أعم من الموضوع، ولا يجوز سلب نقيض الأخص عن عين الأعم كليا. مثلا يصح «لا شيء من الإنسان بلا حيوان»، ولا يصح «لا شيء من الحيوان بلا إنسان»؛ لصدق نقيضه «بعض الحيوان لا إنسان» كالفرس.

وكذلك بحسب الجهة الدائمتان والعامتان تنعكس حينية مطلقة، والخاصتان تنعكسان حينية مطلقة لا دائمة، والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة، ولا عكس للممكنتين، على قياس الموجبات في المستوي.

(وَالْبَيَانُ هُوَ الْبَيَانُ)، يعني كما أن المطالب المذكورة في العكس المستوي كانت تثبت بالخلف، وكذا ههنا، **(وَالنَّقِيضُ هُوَ النَّقِيضُ)**، أي مادة التخلف ههنا هي مادة التخلف ثمة.

(وَقَدْ بُيِّنَ انْعِكَاسُ الْخَاصَّتَيْنِ مِنَ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ هَهُنَا، وَمِنَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ ثَمَّةَ إِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالِافْتِرَاضِ). أما بيان انعكاس الخاصتين من

السالبة الجزئية في العكس المستوي إلى العرفية الخاصة فهو أن يقال: متى صدق «بالضرورة أو بالدوام بعض ج ليس ب مادام ج لا دائما»، أي بعض ج ب بالفعل صدق «بعض ب ليس ج مادام ب لا دائما»، أي بعض ب ج بالفعل. وذلك بدليل الافتراض، وهو أن يفرض ذات الموضوع ـ أعني ج ـ د، فـ«د» ب بحكم لا دوام الأصل، ود ج بالفعل لصدق الوصف العنواني على الذات بالفعل، على ما هو التحقيق، فصدق «بعض ب ج بالفعل»، وهو لا دوام العكس.

ثم نقول: د ليس ج مادام ب، وإلا لكان ج في بعض أوقات كونه ب، فيكون ب في بعض أوقات كونه ج؛ لأن الوصفين إذا تقارنا في ذات يثبت كل واحد منهما في زمان الآخر في الجملة. وقد كان حكم الأصل أنه ليس ب مادام ج، هذا خلف، فصدق أن بعض ب ـ أعني د ـ ليس ج مادام ب، وهو الجزء الأول من العكس، فيثبت العكس بكلا جزئيه، فافهم.

وأما بيان انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية في عكس النقيض إلى العرفية الخاصة فهو أن يقال: إذا صدق «بالضرورة أو بالدوام بعض ج ب مادام ج لا دائما»، أي بعض ج ليس ب بالفعل لصدق «بعض ما ليس ب ليس ج مادام ليس ب لا دائما»، أي ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالفعل.

وذلك بدليل الافتراض، وهو أن يفرض ذات الموضوع ـ أعني بعض ج ـ د، فـ«د» ج بالفعل على مذهب الشيخ، وهو التحقيق، ود ليس ب بالفعل بحكم لا دوام الأصل، فصدق «بعض ما ليس ب ج بالفعل»، وهو ملزوم لا دوام العكس؛ لأن الإثبات يلزمه نفي النفي. ثم نقول: د ليس ج مادام ليس ب، وإلا لكان ج في بعض أوقات كونه ليس ب؛ فيكون ليس ب في بعض أوقات كونه ج، كما مر. وقد كان حكم الأصل أنه ب مادام ج، هذا خلف، فصدق أن بعض ما ليس ب ـ وهو د ـ ليس ج مادام ليس ب، وهو الجزء الأول من العكس، فيثبت العكس بكلا جزئيه.



[بَابُ الْحُجَّةِ وَهَيْئَةِ تَأْلِيفِهَا]

فَصْلٌ [الْقِيَاسُ وَأَقْسَامُهُ بِاعْتِبَارِ الْهَيْئَةِ[1]]

تعريف القياس وبيان محترزاته

الْقِيَاسُ: قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا يَلْزَمُهُ[2] لِذَاتِهِ قَوْلٌ آخَرُ)، قوله «قول» أي مركب، وهو أعم من المؤلف؛ إذ قد اعتبر في المؤلف المناسبةُ بين أجزائه؛ لأنه مأخوذ من «الأُلْفَة»، صرح بذلك الشريف المحقق في «حاشية الكشاف». وحينئذ فذِكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وهو متعارَفٌ في التعريفات[3].

---

(١) راجع لهذا الفصل: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع شرح الطوسي: ١/٣٦٥ ـ ٤٥٩، المعيار للإمام الغزالي: ٨٥ ـ ١٠١، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/١٨٤ ـ ٢٤٢، المطالع مع شرح القطب: ١٧٧ ـ ٢٤٨، السعدية: ٣١٢ ـ ٣٦٣، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٣٦٣ ـ ٤١٢، سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٤٩٠ ـ ٥٤١، البرهان للكلنبوي: ٣٠ ـ ٥٠.

(٢) لم يقل «يلزم عنه» لإيهامه كون الملزوم ـ وهو المقدمات ـ علة للازم، وهو النتيجة، بحسب نفس الأمر، فيلزم عدم صدق التعريف على غير الدليل اللمي.

(٣) قال حمد الله في شرح السلم (٣٤٩) نقلا عن العلامة البهاري في حاشية السلم «الذكر المؤلف بعد القول توجيهات، أظهرها الاحتراز عن توهم كون «من» تبعيضية». وهو ما قاله السيد الشريف في شرح المواقف (٢/١٣)، ونص عبارته مع المواقف: «وإنما احتيج إلى قوله (مؤلف) لأنك إذا قلت قول من قضايا تبادر منه أنه بعض منها، فصرح بأنه مؤلف=

وفي اعتبار التأليف بعد التركيب إشارة إلى اعتبار الجزء الصوري في الحجة[1]. و«القول» يشمل المركبات التامة وغيرها كلها. وبقوله «مؤلف من قضايا» خرج ما ليس كذلك، كالمركبات الغير التامة، والقضيةِ الواحدة المستلزمة لعكسها أو عكس نقيضها. أما البسيطة فظاهر، وأما المركبة فلأن المتبادر من إطلاق القضايا القضايا[2] الصريحة، والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك، أو لأن المتبادر من القضايا ما يعد في عرفهم قضايا متعددة.

وبقوله «يلزمه» يخرج الاستقراء والتمثيل؛ إذ لا يلزم منهما العلم بشيء[3]. نعم، يحصل منهما الظن بشيء آخر. وبقوله «لذاته» خرج ما يلزم منه قول آخر بواسطة مقدمة خارجية، كقياس المساواة، نحو «أ» مساو لـ«ب»، و«ب» مساو لـ«ج»؛ فإنه يلزم من ذلك أن «أ» مساو لـ«ج»، لكن لا لذاته، بل بواسطة مقدمة خارجية، هي: أن مساوي المساوي مساوٍ. وقياس المساواة مع

= (من قضايا)». قال عبد الحكيم عليه: «وذلك لأن القول في أصل اللغة مصدرٌ استعمل بمعنى المقول، واشتهر في المركب، وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغواً، فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا، أي كائن من قضايا، فيتبادر منه أنه بعض منها، بخلاف ما إذا قيل مؤلف؛ فإنه يفهم منه التركيب، فيتعلق به لغوا». وما قاله اليزدي هنا فهو وجه آخر. وبالجملة فإن في ذلك جميعا محاولةً للرد على القطب القائل في «شرح المطالع» (١٧٨): «وذكر المؤلف مستدرك، وإلا لكان حاصله: أن القياس لفظ مركب مؤلف، وظاهر أنه تكرار لا طائل تحته»، سواء نجحت المحاولات كلها أو بعضها.

(١) ولذا ذكَّر المصنف الضميرَ في قوله «يلزمه لذاته»؛ ليرجع إلى القول المؤلف، ولم يؤنِّثه ليعود على القضايا؛ تنبيها على أن القول الآخر لا يلزم عن المقدمات كيفما كانت، بل منها ومن التأليف؛ فإن للصورة دخلا في الإنتاج كالمادة. بينما العلامة البهاري في السلم (ص: ٤٩٠) ممن أنث الضميرين المذكورين، فينقصه هذه الميزة.

(٢) في الطبعة البيروتية لا يوجد «القضايا» إلا مرة واحدة فقط، والمثبت من طبعة المطبعة العلوية، ولا يوجد فيها «إطلاق» فأثبته من الإيرانية.

(٣) في الطبعة البيروتية «لا يلزم منهما شيء»، والمثبت العلوية.

هذه المقدمة الخارجية يرجع إلى قياسين، وبدونها ليس من أقسام الموصل بالذات، فاعرف ذلك.

والقول الآخر اللازم من القياس يسمى نتيجة ومطلوبا.

(فَإِنْ كَانَ مَذْكُورًا فِيهِ بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ)، أي القول الآخر الذي هو النتيجة، والمراد بمادته طرفاه المحكوم عليه وبه، والمراد بهيئته الترتيب الواقع بين طرفيه، سواء تحقق في ضمن الإيجاب أو السلب؛ فإنه قد يكون المذكور في الاستثنائي نقيض النتيجة، كقولنا «إن كان هذا إنسانا كان حيوانا، لكنه ليس بحيوان»، ينتج «إن هذا ليس بإنسان»، والمذكور في القياس «هذا إنسان». وقد يكون المذكور فيه عين النتيجة، كقولنا في المثال المذكور «لكنه إنسان»، ينتج «إن هذا حيوان»، **(فَاسْتِثْنَائِيٌّ)**؛ لاشتماله على كلمة الاستثناء، أعني «لكن».

(وَإِلَّا)، أي وإن لم يكن القول الآخر مذكورا في القياس بمادته وهيئته، وذلك بأن يكون مذكورا بمادته لا بهيئته؛ إذ لا يعقل وجود الهيئة بدون المادة، وكذا لا يعقل قياس لا يشتمل على شيء من أجزاء النتيجة المادية والصورية. ومن هنا عُلِم أنه لو حذف قوله «بمادته» لكان أولى، **(فَاقْتِرَانِيٌّ)**؛ لاقتران حدود المطلوب فيه، وهي الأصغر والأكبر والأوسط.

(إِمَّا حَمْلِيٌّ أَوْ شَرْطِيٌّ)، أي القياس الاقتراني ينقسم إلى قسمين: حملي وشرطي؛ لأنه إن كان مركبا من الحمليات الصرفة فحملي، نحو «العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث». وإلا فشرطي، سواء تركب من الشرطيات الصرفة، نحو «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء، فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء»، أو تركب من الحملية والشرطية، نحو «كلما كان هذا الشيء إنسانا كان حيوانا، وكل حيوان جسم، فكلما كان هذا الشيء إنسانا كان جسما». والمصنف قدم البحث



عن الاقتراني الحملي لكونه أبسط من الشرطي.

بيان حدود القياس

(وَمَوْضُوعُ الْمَطْلُوبِ مِنَ الْحَمْلِيِّ)، أي من الاقتراني الحملي (يُسَمَّى أَصْغَرَ)؛ لكون الموضوع في الغالب أخص من المحمول، وأقل أفرادا منه، فيكون المحمول أكبر وأكثر أفرادا، (وَمَحْمُولُهُ أَكْبَرَ، وَالْمُتَكَرِّرُ أَوْسَطَ)؛ لتوسطه بين الطرفين. (وَمَا فِيهِ الْأَصْغَرُ)، أي المقدمة التي فيها الأصغر، وتذكير الضمير نظرا إلى لفظ الموصل (الصُّغْرَى)؛ لاشتمالها على الأصغر، (وَالْأَكْبَرُ الْكُبْرَى)؛ لاشتمالها على الأكبر.

وجه انقسام القياس إلى الأشكال الأربعة

(وَالْأَوْسَطُ[1] إِمَّا مَحْمُولٌ فِي الصُّغْرَى وَمَوْضُوعٌ فِي الْكُبْرَى، فَهُوَ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ)، يسمى أولا لأن إنتاجه بديهي، وإنتاج البواقي نظري يرجع إليه، فيكون أسبق وأقدم في العلم، (أَوْ مَحْمُولُهُمَا فَالثَّانِي)؛ لاشتراكه مع الأول في أشرف المقدمتين، أعني الصغرى، (أَوْ مَوْضُوعُهُمَا فَالثَّالِثُ)؛ لاشتراكه مع الأول في أخس المقدمتين، أعني الكبرى، (أَوْ عَكْسُ الْأَوَّلِ فَالرَّابِعُ)؛ لكونه في غاية البعد عن الأول.

شروط إنتاج الشكل الأول

(وَيُشْتَرَطُ فِي الْأَوَّلِ إِيجَابُ الصُّغْرَى وَفِعْلِيَّتُهَا)؛ ليتعدى الحكم من الأوسط إلى الأصغر، وذلك لأن الحكم في الكبرى، إيجابا كان أو سلبا، إنما

---

(١) انقسام الأشكال إلى الأربع عقلي دائر بين النفي والإثبات، كما لا يخفى. والمراد من تكرر الأوسط إنما هو بحسب الذكر، فلا يرد أنه غير متكرر في الأول والرابع، أما في الأول فلأنه يراد به المفهوم في الصغرى والأفراد في الكبرى، وأما في الرابع فلأنه يراد به الأفراد في الصغرى والمفهوم في الكبرى بعكس ذلك، فلا يتكرر ألبتة؛ ضرورة اختلافه باختلاف المعنى المراد. وحاصل الجواب: أنا لا نعني من تكرره التكرر بحسب ما يراد به، بل التكرر مطلقا، سواء كان بحسب المراد أيضا، كما في الشكل الثاني والثالث، أو بحسب الذكر فقط، كما في الشكل الأول والرابع، فافهم.



هو على ما ثبت له الأوسط بالفعل؛ بناء على مذهب الشيخ[1]. فلو لم يحكم في الصغرى بأن الأصغر ثبت له الأوسط بالفعل لم يلزم تعدِّي الحكم من الأوسط إلى الأصغر، (**مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبْرَى**)؛ ليلزم اندراج الأصغر في الأوسط، فيلزم من الحكم على الأوسط الحكم على الأصغر.

وذلك لأن الأوسط محمول ههنا على الأصغر، ويجوز أن يكون المحمول أعم من الموضوع. فلو حكم في الكبرى على بعض الأوسط لاحتمل أن يكون الأصغر غير مندرج في ذلك البعض، فلا يلزم من الحكم على ذلك البعض الحكم على الأصغر، كما يشاهد في قولك «كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان فرس».

الضروب المنتجة للشكل الأول

(**لِيُنْتِجَ الْمُوجَبَتَانِ**): الكلية والجزئية، واللام فيه للغاية، أي أثر هذه الشروط أن ينتج الصغرى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية (**مَعَ**) الكبرى (**الْمُوجَبَةِ**) الكلية (**الْمُوجَبَتَيْنِ**). ففي الأول يكون النتيجة موجبة كلية، وفي الثاني موجبة جزئية، (**وَ**) أن ينتج الصغريان الموجبتان (**مَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ**) الكبرى (**السَّالِبَتَيْنِ**): الكلية والجزئية، على ما سبق، وأمثلة الكل واضحة.

قوله «الموجبتين»، أي ينتج الكلية والجزئية. قوله «السالبتين»، أي ينتج الكلية والجزئية، (**بِالضَّرُورَةِ**)، متعلق بقوله «لينتج»، والمقصود منه الإشارة إلى أن إنتاج هذا الشكل للمحصورات الأربع بديهي، بخلاف إنتاج سائر الأشكال لنتائجها[2]، كما سيجيء تفصيلها.

---

(١) خلافا للفارابي القائل باكتفاء صدق عنوان الموضوع على ذاته بالإمكان، وهذا البحث محله في تحقيق المحصورات، وطالما لا يتعرض له المصنف ولا الشارح آثرت الإعراض عنه، وإن شئت معرفة ذلك فارجع إلى ما كتبناه في تعليقنا على شرح السلم.

(٢) كذا في الطبعة العلوية، وفي الطبعة البيروتية: «بخلاف إنتاج سائر الأشكال؛ لأن نتائجها نظري».



شرط إنتاج الشكل الثاني

(**وَفِي الثَّانِي اخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَيْفِ**)، أي يشترط في هذا الشكل بحسب الكيف اختلاف المقدمتين في السلب والإيجاب. وذلك لأنه لو تألف هذا الشكل من الموجبتين يحصل الاختلاف في النتيجة، وهو أن يكون الصادق في نتيجة القياس الإيجاب تارة والسلب أخرى؛ فإنه لو قلنا: «كل إنسان حيوان» و«كل ناطق حيوان» كان الحق الإيجاب، ولو بدلنا الكبرى بقولنا «كل فرس حيوان» كان الحق السلب.

وكذا الحال لو تَألَّف من سالبتين، كقولنا «لا شيء من الإنسان بحجر» و«لا شيء من الناطق بحجر» كان الحق الإيجاب، ولو قلنا[1] «ولا شيء من الفرس بحجر» كان الحق السلب، والاختلاف دليل عدم الإنتاج؛ فإن النتيجة هي القول الآخر الذي يلزم من المقدمتين، فلو كان اللازم من المقدمتين الموجبة لما كان الحق في بعض المواد هو السالبة، ولو كان اللازم منهما السالبة لما كان الحق[2] في بعض المواد الموجبة.

(**وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى**)، أي يشترط في الشكل الثاني بحسب الكم كلية الكبرى؛ إذ عند جزئيتها يحصل الاختلاف، كقولنا «كل إنسان ناطق» و«بعض الحيوان ليس بناطق» كان الحق الإيجاب، ولو قلنا «بعض الصاهل ليس بناطق» كان الحق السلب.

(**مَعَ دَوَامِ الصُّغْرَى أَوِ انعِكَاسِ السَّالِبَةِ الْكُبْرَى، وَكَوْنِ الْمُمْكِنَةِ مَعَ الضَّرُورِيَّةِ، أَوْ كُبْرَى مَشْرُوطَةً**)، أي يشترط في هذا الشكل بحسب الجهة أمران، الأول: أحد الأمرين: إما أن يصدق الدوام على الصغرى، بأن تكون دائمة أو ضرورية، وإما أن يكون الكبرى من القضايا الست التي تنعكس

(١) كذا في الطبعة البيروتية، وفي العلوية: «ولو بدلنا الكبرى بقولنا».

(٢) كذا في الطبعة البيروتية، وفي العلوية «لما صدق»، بدل «لما كان الحق».

سالبتها، لا من التسع التي لا تنعكس سوالبها. والثاني أيضا أحد الأمرين، وهو أن الممكنة لا تستعمل في هذا الشكل إلا مع الضرورية، سواء كانت الضرورية صغرى أو كبرى، أو مع كبرى مشروطة عامة أو خاصة.

وحاصله: أن الممكنة إن كانت صغرى كانت الكبرى ضرورية أو مشروطة عامة أو خاصة. وإن كانت الممكنة كبرى كانت الصغرى ضرورية لا غير. ودليل الشرطين أنه لولاهما لزم الاختلاف، والتفصيل لا يناسب هذا المختصر.

الضروب المنتجة للشكل الثاني

(لِيُنْتِجَ الْكُلِّيَّتَانِ سَالِبَةً كُلِّيَّةً، وَالْمُخْتَلِفَتَانِ فِي الْكَمِّ أَيْضًا سَالِبَةً جُزْئِيَّةً)، أي الضروب المنتجة في هذا الشكل أيضا أربعة؛ حاصلة من ضرب الكبرى الكلية الموجبة في الصغريين السالبتين: الجزئية والكلية، وضرب الكبرى الكلية السالبة في الصغريين الموجبتين. فالضرب الأول هو المركب من كليتين والصغرى موجبة، نحو «كل ج ب» و«لا شيء من أ ب»، والضرب الثاني هو المركب من كليتين والصغرى سالبة كلية، نحو «لا شيء من ج ب» و«كل أ ب»، والنتيجة فيهما سالبة كلية، نحو «لا شيء من ج أ». وإليهما أشار المصنف بقوله «لينتج الكليتان سالبة كلية».

والضرب الثالث هو المركب من صغرى موجبة جزئية، وكبرى سالبة كلية، نحو «بعض ج ب» و«لا شيء من أ ب». والضرب الرابع هو المركب من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية، نحو «بعض ج ليس ب» و«كل أ ب»، والنتيجة فيهما سالبة جزئية، نحو «بعض ج ليس أ»، وإليهما أشار المصنف بقوله «والمختلفتان في الكم أيضا ـ أي كما أنهما مختلفتان في الكيف؛ بناء على ما سبق في الشرائط ـ سالبة جزئية».

رد الشكل الثاني إلى الأول ليبرهن على أنه منتج

(بِالْخُلْفِ أَوْ عَكْسِ الْكُبْرَى أَوِ الصُّغْرَى، ثُمَّ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ)، يعني دليل إنتاج هذه الضروب لهاتين النتيجتين أمور، الأول:



الخلف، وهو: أن يجعل نقيض النتيجة لإيجابه صغرى، وكبرى القياس لكليتها كبرى؛ لينتج من الشكل الأول ما ينافي الصغرى. وهذا جارٍ في الضروب الأربعة كلها.

والثاني عكس الكبرى؛ ليرتد إلى الشكل الأول؛ لينتج النتيجة المطلوبة، وذلك إنما يجري في الضرب الأول والثالث؛ لأن كبراهما سالبة كلية، تنعكس كنفسها، وأما الأخيران فكبراهما موجبة كلية لا تنعكس إلا إلى موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل، مع أن صغراهما أيضا سالبة، لا تصلح صغرى للشكل الأول.

والثالث: أن ينعكس الصغرى، فيصير شكلا رابعا، ثم ينعكس الترتيب، يعني يجعل عكس الصغرى كبرى والكبرى صغرى، فيصير شكلا أولا، ينتج نتيجة تنعكس إلى النتيجة المطلوبة. وذلك إنما يتصور فيما يكون عكس الصغرى كلية؛ ليصلح لكبروية الشكل الأول. وهذا إنما هو في الضرب الثاني؛ فإن صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها، وأما الأول والثالث فصغراهما موجبة لا تنعكس إلا جزئية، وأما الرابع فصغراه سالبة جزئية لا تنعكس أصلا، ولو فرض انعكاسها لا يكون إلا جزئية، فتدبر.

شرط إنتاج الشكل الثالث

(وَفِي الثَّالِثِ إِيجَابُ الصُّغْرَى وَفِعْلِيَّتُهَا)؛ لأن الحكم في كبراه سواء كان إيجابا أو سلبا على ما هو أوسط بالفعل كما مر. فلو لم يتحد الأصغر مع الأوسط بالفعل، بأن لا يتحد أصلا، ويكون الصغرى سالبة، أو يتحد لكن لا بالفعل ويكون الصغرى موجبة ممكنة لم يتعدَّ الحكم من الأوسط بالفعل إلى الأصغر.

(مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا)؛ لأنه لو كانت المقدمتان جزئيتين جاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأصغر غير البعض المحكوم عليه بالأكبر،

فلا يلزم تعدية الحكم من الأكبر إلى الأصغر، مثلا يصدق «بعض الحيوان إنسان» و«بعض الحيوان فرس»، ولا يصدق «بعض الإنسان فرس».

الضروب المنتجة للشكل الثالث

(**لِيُنْتِجَ الْمُوجَبَتَانِ مَعَ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ أَوْ بِالْعَكْسِ مُوجَبَةً جُزْئِيَّةً، وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ أَوِ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْجُزْئِيَّةِ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً**). الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب الشرائط المذكورة ستة؛ حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية إلى الكبريات الأربع، وضم الصغرى الموجبة الجزئية إلى الكبريين الكليتين: الموجبة والسالبة. وهذه الضروب كلها مشتركة في أنها لا تنتج إلا جزئية، لكن ثلاثة منها تنتج الإيجاب، وثلاثة منها تنتج السلب.

وأما المنتجة للإيجاب فأولها المركب من موجبتين كليتين، نحو «كل ج ب»، و«كل ج أ»، فـ«بعض ب أ». وثانيها المركب من موجبة جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى. وإلى هذين أشار المصنف بقوله «لينتج الموجبتان - أي الصغرى الموجبة - مع الموجبة الكلية» أي الكبرى. والثالث عكس الثاني، أعني المركب من موجبة كلية صغرى، وموجبة جزئية كبرى، وإليه أشار بقوله «أو بالعكس»، فليس المراد بالعكس عكس الضربين المذكورين؛ إذ ليس عكس الأول إلا الأول، فتأمل.

وأما المنتجة للسلب فأولها المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، والثاني من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، وإليهما أشار بقوله «ومع السالبة الكلية». والثالث من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، كما قال المصنف «أو الكلية مع الجزئية»، أي الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية.

طرق رد الشكل الثالث إلى الأول

(**بِالْخُلْفِ أَوْ عَكْسِ الصُّغْرَى، أَوِ الْكُبْرَى، ثُمَّ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ**). يعني بيان إنتاج هذه الضروب لهذه النتائج إما بالخلف، وهو ههنا أن يؤخذ نقيض النتيجة، ويجعل لكليته كبرى، وصغرى القياس لإيجابها صغرى؛



لينتج من الشكل الأول ما ينافي الكبرى. وهذا يجري في هذه الضروب كلها.

وإما بعكس الصغرى؛ ليرجع إلى الشكل الأول، وذلك حيث تكون الكبرى كلية، كما في الأول والثاني والرابع والخامس. وإما بعكس الكبرى؛ ليصير شكلا رابعا، ثم عكس الترتيب ليرتد شكلا أولا، وينتج نتيجة، ثم يعكس هذه النتيجة؛ فإنه المطلوب. وذلك حيث يكون الكبرى موجبة؛ ليصلح عكسه صغرى للشكل الأول، ويكون الصغرى كلية؛ ليصلح كبرى له، كما في الضرب الأول والثالث لا غير.

شرط إنتاج الشكل الرابع

(وَفِي الرَّابِعِ إِيجَابُهُمَا مَعَ كُلِّيَّةِ الصُّغْرَى أَوِ اخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَيْفِ مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا)، أي شرط إنتاج الشكل الرابع بحسب الكم والكيف أحد الأمرين: إما إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى، وإما اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية إحداهما.

وذلك لأنه لولا أحدهما لزم إما كون المقدمتين سالبتين، أو موجبتين مع كون الصغرى جزئية، أو جزئيتين مختلفتين في الكيف، وعلى التقادير الثلاثة يحصل الاختلاف، وهو دليل العقم. أما على الأول فلأن الحق في قولنا «لا شيء من الحجر بإنسان» و«لا شيء من الناطق بحجر» هو الإيجاب، ولو قلنا «لا شيء من الفرس بحجر» كان الحق السلب.

وأما على الثاني فلأنا إذا قلنا «بعض الحيوان إنسان» و«كل ناطق حيوان» كان الحق الإيجاب، ولو قلنا و«كل فرس حيوان» كان الحق السلب. وأما على الثالث فلأن الحق في قولنا «بعض الحيوان إنسان» و«بعض الجسم ليس بحيوان» هو الإيجاب، ولو قلنا «بعض الحجر ليس بحيوان» كان الحق السلب.

ثم إن المصنف لم يتعرض لبيان شرائط الشكل الرابع بحسب الجهة؛ لقلة

الاعتداد بهذا الشكل؛ لكمال بعده عن الطبع، ولم يتعرض أيضا لنتائج[1] الاختلاطات الحاصلة من الموجهات في شيء من الأشكال الأربعة؛ لطول الكلام فيها، فتفصيلها موكول إلى مطولات الفن[2].

الضروب المنتجة للشكل الرابع

(لِيُنْتِجَ الْمُوجَبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْأَرْبَعِ، وَالْجُزْئِيَّةُ مَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَالسَّالِبَتَانِ مَعَ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَكُلِّيَّتُهَا[3] مَعَ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ جُزْئِيَّةً مُوجَبَةً، إِنْ لَمْ يَكُنْ سَلْبٌ، وَإِلَّا فَسَالِبَةٌ). الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب أحد الشرطين السابقين ثمانية؛ حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الأربع، والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية، وضم الصغريين السالبتين الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية، وضم كليتها، أي الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية.

فالأولان من هذه الضروب ـ وهما المؤلف من موجبتين كليتين، والمؤلف من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ـ ينتجان موجبة جزئية. والبواقي المشتملة على السلب تنتج سالبة جزئية في جميعها، إلا في ضرب واحد وهو المركب من صغرى سالبة كلية، وكبرى موجبة كلية؛ فإنه ينتج سالبة كلية.

وفي عبارة المصنف تسامح؛ حيث تُوهِمُ أن ما سوى الأولين من هذه الضروب ينتج السلب الجزئي، وليس كذلك كما عرفت. ولو قدم لفظ «موجبة» على «جزئية» لكان أولى.

---

(١) كذا في الطبعة العلوية، وفي البيروتية «لبيان»، بدل «النتائج».

(٢) كذا في الطبعة العلوية، وفي الطبعة البيروتية: «مذكور في المطولات».

(٣) وقع في النسخة التي كتب عليها الخبيصي شرحه «وكلتاهما»، فخطأها، وقال إن العبارة الصحيحة «وكليتهما»، ولكن العطار في حاشيته عليه قال: هذا التصحيح أيضا تصحيف، بل الصواب «كليتها». راجع الخبيصي مع حاشية العطار: ٤٠٠.

والتفصيل ههنا: أن ضروب هذا الشكل ثمانية، الأول: من موجبتين كليتين، الثاني: من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية، الثالث: من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية ينتج سالبة كلية، الرابع: عكس ذلك، الخامس: من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية، السادس: من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، السابع: من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، الثامن: من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى. وهذه الضروب الخمسة الباقية تنتج سالبة جزئية، فاحفظ هذا التفصيل؛ فإنه نافع فيما سيجيء.

طرق رد الشكل الرابع إلى الأول

(**بِالْخُلْفِ**)، وهو في هذا الشكل أن يؤخذ نقيض النتيجة ويضم إلى إحدى المقدمتين؛ لينتج ما ينعكس إلى ما ينافي المقدمة الأخرى. وذلك إنما يجري في الضرب الأول والثاني والثالث والرابع والخامس، دون البواقي، وقال المصنف في «شرح الرسالة» بجريانه في السادس[1]، وهو سهو.

(**أَوْ بِعَكْسِ التَّرْتِيبِ**)، وذلك إنما يجري حيث يكون الكبرى موجبة والصغرى كلية، والنتيجة مع ذلك قابلة للانعكاس، كما في الأول والثاني والثالث والثامن أيضا، إن انعكست السالبة الجزئية، كما إذا كانت إحدى الخاصتين دون البواقي.

(**ثُمَّ عَكْسِ النَّتِيجَةِ، أَوْ بِعَكْسِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ**)، فيرجع إلى الشكل الأول، ولا يجري إلا حيث يكون الصغرى موجبة والكبرى سالبة كلية؛ لينعكس إلى السالبة الكلية، كما في الرابع والخامس لا غير، (**أَوْ بِالرَّدِّ إِلَى الثَّانِي بِعَكْسِ الصُّغْرَى**)، ولا يجري إلا حيث يكون المقدمتان مختلفتين في الكيف، والكبرى كلية، والصغرى قابلة للانعكاس، كما في الثالث والرابع والخامس والسادس

(١) انظر السعدية: ٣٣١.



أيضا، إن انعكست السالبة الجزئية لا غير.

(أَوِ الثَّالِثِ بِعَكْسِ الْكُبْرَى)، ولا يجري إلا حيث يكون الصغرى موجبة، والكبرى قابلة للانعكاس، ويكون الصغرى أو عكس الكبرى كلية. وهذا الأخير لازم للأولين في هذا الشكل، فتدبر. وذلك كما في الأول والثاني والرابع والخامس والسابع أيضا، إن انعكس السلب الجزئي، دون البواقي.

[ضَابِطَةُ شَرَائِطِ إِنْتَاجِ الْأَشْكَالِ الْأَرْبَعَةِ[١]]

(وَضَابِطَةُ شَرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ)، أي الأمر الذي إذا راعيته في كل قياس اقتراني حملي كان منتجا[٢]، ومشتملا على الشرائط المذكورة جزما، **(أَنَّهُ لَا بُدَّ)**، أي لا بد في إنتاج القياس من أحد الأمرين على سبيل منع الخلو[٣]: **(إِمَّا مِنْ عُمُومِ مَوْضُوعِيَّةِ الْأَوْسَطِ)**، أي قضية كلية موضوعها الأوسط[٤]، كالكبرى

(١) اعلم: أن هذه الضابطة لا توجد في بعض نسخ المتن، منها النسخة التي شرحها الخبيصي، ولعل ذلك لأن المصنف إما حذفها بعد ذكرها؛ لعدم الحاجة إليها بعد بيان شروط إنتاج كل شكل على حدة، فتكون هي النسخة المحررة، أو لأنه لم يحرر هذه الضابطة وقد انتشرت نسخ الكتاب، فتكون نسخة الخبيصي من هذه النسخة التي ينقصها التحرير النهائي، والله أعلم بحقيقة الحال، راجع حاشية العطار على الخبيصي: ٤٠٥. وعلى كل فإن وضع هذه الضابطة لا شك أنه مما يدل على عبقرية السعد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التفكير والتعبير، وقد طاشت العقول في حلها وبيان ما فيها، وأفردت في ذلك رسائل، لعل من أصوبها وأجمعها رسالة صديقنا الفاضل عبد البصير المليباري «ماكنة التذهيب لضابطة التهذيب».

(٢) أن المصنف لم يذكر شروط إنتاج الشكل الرابع من حيث الجهة، فالقياس من الشكل الرابع إذا كانت مقدمتاه موجهتين لا ينتج بمجرد مراعاة هذه الضابطة التي لم تشمل تلك الشروط.

(٣) فمتى توفر أحد الأمرين صار منتجا، وإن لم يتوفر شيء منهما كان عقيما.

(٤) أي كون القضية التي الأوسط فيها موضوع كليا.



في الشكل الأول، وكإحدى المقدمتين في الشكل الثالث، وكالصغرى في الضرب الأول والثاني والثالث والرابع والسابع والثامن من الشكل الرابع[١].

(مَعَ مُلَاقَاتِهِ لِلْأَصْغَرِ بِالْفِعْلِ)، أي إما بأن يحمل الأوسط إيجابا على الأصغر بالفعل، كما في صغرى الشكل الأول[٢]، وإما بأن يحمل الأصغر على الأوسط إيجابا[٣] بالفعل، كما في صغرى الشكل الثالث[٤]، وكما في صغرى الضرب الأول والثاني والرابع والسابع من الشكل الرابع. ففي الكلام إشارة استطرادية إلى اشتراط فعلية الصغرى في هذه الضروب أيضا.

(أَوْ حَمْلِهِ عَلَى الْأَكْبَرِ)، أي مع حمل الأوسط على الأكبر إيجابا؛ فإن السلب سلب الحمل، وإنما الحمل هو الإيجاب[٥]. وذلك كما في كبرى الضرب الأول والثاني والثالث والثامن من الشكل الرابع، فالضربان الأولان قد اندرجا تحت كلا شقي الترديد الثاني[٦]، فهو أيضا على سبيل منع الخلو كالأول.

---

(١) وأما الشكل الثاني فلا يتوفر فيه هذا الشق من الشرط؛ لأن شيئا من مقدمتيه لا يكون موضوعه الحدَّ الأوسطَ.

(٢) كقولك «سقراط إنسان» من قولك «سقراط إنسان ـ كل إنسان ميت ـ فسقراط ميت».

(٣) هذه النسبة الإيجابية هي المرادة بالملاقاة؛ فإن النسبة السلبية لا ملاقاة فيها، بل فيها سلب الملاقاة. فالحاصل أن تكون الصغرى موجبة وبالفعل.

(٤) كقولك «كل إنسان حيوان» من قولك «كل إنسان حيوان ـ كل إنسان ضاحك ـ فبعض الحيوان ضاحك».

(٥) فالحمل هنا كالملاقاة فيما سبق، إلا أنه يتعين هنا كون الأوسط محمولا، وهناك لا يتعين ذلك، بل يكفي كونه محمولا أو موضوعا.

(٦) وأما غير الرابع من الأشكال فلا يدخل في هذا الشق؛ لأن الأول والثالث لا يكون الأوسط محمولا في كبراهما، فلا ينطبق عليهما قوله «أو حمله على الأكبر»، والثاني لا يكون الأوسط موضوعا في شيء من مقدمتيه، فلا يشمله قوله «عموم موضوعية الأوسط».

وههنا تمت الإشارة إلى شرائط إنتاج جميع ضروب الشكل الأول والثالث، وستة ضروب من الشكل الرابع، فاحفظ.

واعلم: أنه لم يقل «أو للأكبر»، أي أو مع ملاقاته للأكبر؛ حتى يكون أخصر؛ لأن الملاقاة تشمل الوضع والحمل كما تقدم، فيلزم كون القياس المرتب على هيئة الشكل الأول من كبرى موجبة كلية مع صغرى سالبة منتجا، هذا خلف. ويلزم أيضا كون القياس المرتب على هيئة الشكل الثالث من صغرى سالبة وكبرى موجبة مع كلية إحدى المقدمتين منتجا، وقد اشتبه ذلك على بعض الفحول، فاعرفه.

(وَإِمَّا مِنْ عُمُومِ مَوْضُوعِيَّةِ الْأَكْبَرِ، مَعَ الِاخْتِلَافِ فِي الْكَيْفِ)، هذا هو الأمر الثاني من الأمرين الذين ذكرنا أولا أنه لا بد في إنتاج القياس من أحدهما. وحاصله: كلية كبرى حيث يكون الأكبر موضوعا فيها، مع اختلاف المقدمتين في الكيف. وذلك كما في جميع ضروب الشكل الثاني، وكما في الضرب الثالث والرابع والخامس والسادس من الشكل الرابع. فقد اشتمل الضرب الثالث والرابع منه على كلا الأمرين، ولذا حملنا الترديد الأول على منع الخلو.

فقد أشير إلى جميع شرائط الشكل الأول والثالث بحسب الكم والكيف والجهة، وإلى شرائط الشكل الثاني والرابع كما وكيفا، وبقيت شرائط الشكل الثاني بحسب الجهة، فأشار إليها بقوله: **(وَمَعَ مُنَافَاةِ نِسْبَةِ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلَىَ وَصْفِ الْأَكْبَرِ لِنِسْبَتِهِ إِلَىَ ذَاتِ الْأَصْغَرِ)**، يعني أن القياس المنتج المشتمل على الأمر الثاني، أعني عموم موضوعية الأكبر مع الاختلاف في الكيف إذا كان الأوسط منسوبا ومحمولا في كلتا مقدمتيه، كما في الشكل الثاني. فحينئذ لا بد في إنتاجه من شرط ثالث، وهو منافاة نسبة وصف الأوسط المحمول في



الصغرى إلى وصف الأكبر الموضوع في الكبرى لنسبة وصف الأوسط المحمول كذلك إلى ذات الأصغر الموضوع في الصغرى، يعني لا بد أن تكون النسبتان المذكورتان مكيفتين بكيفيتين، بحيث يمتنع اجتماع هاتين النسبتين في الصدق، لو اتحد طرفاهما فرضا.

وهذه المنافاة دائرة وجودا وعدما مع ما مر من شرطي الشكل الثاني بحسب الجهة، فبتحققها يتحقق الإنتاج، وبانتفائها ينتفي الإنتاج. أما أنها دائرة مع الشرطين وجودا، أي كلما وجد الشرطان المذكوران تحقق المنافاة المذكورة فلأنه إذا كانت الصغرى مما يصدق عليه الدوام، والكبرى أي قضية كانت من الموجهات ماعدا الممكنتين ـ فإن لهما حكما على حدة سيجيء ـ فلا شك أنه حينئذ يكون نسبة وصف الأوسط إلى ذات الأصغر بدوام الإيجاب مثلا، ولا أقل من أن يكون نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر بفعلية السلب؛ ضرورة أن المطلقة العامة أعم من تلك الكبريات، والمطلقة العامة تدل على سلب الأوسط عن ذات الأكبر بالفعل، وإذا كان مسلوبا عن ذات الأكبر بالفعل كان مسلوبا عن وصفه بالفعل قطعا، ولا خفاء في المنافاة بين دوام الإيجاب وفعلية السلب، وإذا تحققت المنافاة بين شيء وبين الأعم لزم المنافاة بينه وبين الأخص بالضرورة.

وكذا إذا كانت الكبرى مما تنعكس سالبتها، والصغرى أي قضية كانت، سوى الممكنة لما مر؛ إذ حينئذ يكون نسبة وصف الأوسط إلى وصف الأكبر بضرورة الإيجاب مثلا، أو بدوامه، ولا خفاء في منافاته مع نسبة وصف الأوسط إلى ذات الأصغر بفعلية السلب أو أخص منها.

وكذا إذا كانت الصغرى ممكنة، والكبرى ضرورية أو مشروطة؛ إذ حينئذ يكون نسبة وصف الأوسط إلى ذات الأصغر بإمكان الإيجاب مثلا، ونسبة

وصف الأوسط إلى وصف الأكبر بضرورة السلب. أما في الكبرى المشروطة فظاهر، وأما في الضرورية فلأن المحمول إذا كان ضروريا للذات مادامت موجودة كان ضروريا لوصفها العنواني؛ لأن الذات لازمة للوصف، والمحمول لازم للذات، ولازم اللازم لازم. وكذا إذا كانت الكبرى ممكنة والصغرى ضرورية بمثل ما مر.

وأما أنها دائرة مع الشرطين عدما ـ أي كلما انتفى أحد الشرطين المذكورين لم يتحقق المنافاة المذكورة ـ فلأنه إذا لم يكن الصغرى مما يصدق عليه الدوام، ولا الكبرى مما تنعكس سالبتها لم يكن في الصغريات أخص من المشروطة الخاصة، ولا في الكبريات أخص من الوقتية، ولا منافاة بين ضرورة الإيجاب مثلا بحسب الوصف لا دائما، وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما؛ إذ لعل ذلك الوقت غير أوقات الوصف العنواني، وإذا ارتفعت المنافاة بين الأخصين ارتفعت بين ما هو أعم منهما ضرورة.

وكذا إذا لم يكن الكبرى ضرورية، ولا مشروطة حين كون الصغرى ممكنة كان أخص الكبريات الدائمة، أو العرفية الخاصة أو الوقتية، ولا منافاة بين إمكان الإيجاب ودوام السلب مادام الذات، ولا بينه وبين دوام السلب بحسب الوصف لا دائما، ولا بينه وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما. وكذا إذا لم يكن الصغرى ضرورية، على تقدير كون الكبرى ممكنة كان أخص الصغريات المشروطة الخاصة، أو الدائمة، ولا منافاة بين إمكان الإيجاب وبين ضرورة السلب بحسب الوصف لا دائما، ولا بينه وبين دوام السلب مادام الذات قطعا.

وتحقيق هذا البحث على هذا الوجه الوجيه مما تفردتُ به، بعون الله

الجليل، والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل[1].

---

(١) تيسيرا على القارئ أود توضيح القواعد التي تجب مراعاتها في عملية الاستدلال بالقياس المنطقي الأرسطي، وهو كما يلي:

- هناك قواعد تتعلق بتركيب القياس، وقواعد تتعلق بنظام الاستغراق، وأخرى تتعلق بالكيف.

- أما قواعد تركيب القياس فبيانها: أن القياس يتكون من مقدمتين: صغرى ـ وكبرى، ونتيجة لازمة عن تركيبهما على نمط معين، ويشتمل القياس على حدود ثلاثة: الأصغر ـ الأوسط ـ الأكبر. أما الأصغر فهو الحد الذي يمثل أحد جزئي المقدمة الصغرى، ويظهر في النتيجة موضوعا، والأكبر يعتبر أحد جزئي المقدمة الكبرى، ويظهر في النتيجة محمولا، وأما الحد الأوسط فإنه يتكرر في كلتا المقدمتين، وهو الذي يلعب دور الوسيط في الربط بين المقدمتين، ويعتبر علة الحكم في النتيجة، ومن هنا لا يمثل الأوسطُ أيَّ طرفٍ في النتيجة، أي لا يظهر فيها. فمتى جاوز الحد الثلاثةَ فإنه يؤدي إلى فساد القياس، ويسمي أهلُ هذا الفن هذا النوعَ من الغلط «أغلوطة الحد الرابع»، مثاله: «الذهب عين ـ كل عين تبكي ـ فالذهب يبكي»؛ حيث أخذ العين مرة بمعنى النقد المعروف، ومرة بمعنى الباصرة.

- وأما قواعد الاستغراق فهي توجب كون الحد الأوسط مستغرقا مرة واحدة على الأقل في المقدمتين أو في إحداهما؛ لأنه بدون ذلك يكون محكوما عليه أو به حكما جزئيا، وبالتالي لا يلزم أن يكون الأفراد التي أشير إليها في الصغرى هي الأفراد التي أشير إليها في الكبرى، فالمقدمتان إذن منفصلة بعضها عن بعض، وبالتالي لا وجه لاستنباط نتيجة من القضيتين كل منهما منفصلة عن الأخرى. وهذا سر اشتراط كون الحد الأوسط مستغرقا في إحدى المقدمتين.

- وهي توجب كذلك كونَ الحد الذي استغرق في النتيجة مستغرقا في المقدمة التي هو فيها، وبعبارة أخرى: إذا جاء حدٌّ من حدَّيْ النتيجة مستغرقا فيجب أن يكون نفس هذا الحد قد استغرق من قبل في المقدمة التي اشتملت عليه. وذلك لأن النتيجة إذا أخذ فيها أحد حديها بصورة كلية ـ موضوعا أو محمولا ـ ولم يؤخذ هذا الحد في المقدمة كذلك، بل أخذ بصورة جزئية، وهذا يؤدي إلى أن تكون النتيجة أكبر من المقدمتين؛ لأن العقل لا يبرر الحكم الكلي في هذه الحالة. =

(فَصْلٌ

[فِي أَقْسَامِ الِاقْتِرَانِيِّ الشَّرْطِيِّ]

القواعد المهمة التي يجب مراعاتها في القياس

الاقتراني الشرطي ينقسم إلى خمسة أقسام

الشَّرْطِيُّ مِنَ الِاقْتِرَانِيِّ إِمَّا أَنْ يَتَرَكَّبَ مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ)، كقولنا «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» و«كلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء»، ينتج «كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء»، **(أَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ)**، كقولنا «إما أن يكون العدد زوجا وإما أن يكون فردا»، و«دائما إما أن يكون الزوج زوج الزوج أو يكون زوج الفرد»، ينتج «إما أن يكون العدد زوج الزوج أو يكون زوج الفرد أو يكون فردا».

= - ومن آثار هذه القاعدة أن «لا إنتاج من جزئيتين» موجبة أو سالبة؛ لأن الحد الأوسط في تلك الحالة لا يكون مستغرقا في شيء من المقدمتين.

- وأما القواعد المتعلقة بالكيف فتوجب أن «لا إنتاج من سالبتين» كلية أو جزئية، وذلك لأن الحد الأوسط حينئذ لا يربط بين المقدمتين أبدا؛ لأن الصغرى ـ لكونها سالبة ـ تفصل بين الأصغر والأوسط، والكبرى أيضا ـ لكونها سالبة كذلك ـ تفصل بين الأوسط والأكبر. وهذا يعني أن جميع حدود القياس مفصول بعضها عن بعض فصلا تاما، فلا يمكن استنباط نتيجة من هذه الحدود ـ أو بالأحرى القضايا ـ التي لا ترابط بينها أصلا.

- وفي حالة كون إحدى المقدمتين سالبة يلزم أن تكون النتيجة سالبة؛ وذلك لأن الحد الأوسط مفصول عن الأصغر أو الأكبر في تلك الحالة، ومعناه أن النتيجة لا تربط الأصغر والأكبر ربطا إيجابيا، وبالتالي تصير النتيجة سالبة حتما.

- ويترتب على قاعدة استغراق الحد الأوسط أن «لا إنتاج من جزئيتين»؛ لأن المقدمتين إذا كانتا جزئيتين فسوف يكون الحد الأوسط غير مستغرق، لا في المقدمة الصغرى ولا في المقدمة الكبرى.

ويترتب على تلك القاعدة أيضا أنه إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية وجب أن تكون النتيجة جزئية. راجع للتفصيل: مدخل لدراسة المنطق القديم، د/ أحمد الطيب: ١١٢ ـ ١٢١.

(أَوْ حَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ)، نحو «هذا الشيء إنسان» و«كلما كان الشيء إنسانا كان حيوانا»، ينتج «هذا الشيء حيوان»، (أَوْ حَمْلِيَّةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ)، نحو «هذا عدد» و«دائما إما أن يكون العدد زوجا أو يكون فردا»، ينتج فـ«هذا إما أن يكون زوجا أو فردا»، (أَوْ مُتَّصِلَةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ)، نحو «كلما كان هذا الشيء ثلاثة فهو عدد» و«دائما إما أن يكون العدد زوجا أو فردا»، ينتج «كلما كان هذا الشيء ثلاثة فإما أن يكون زوجا أو فردا».

يتأتى في الاقتراني الشرطي الأشكال الأربعة

(وَيَنْعَقِدُ فِيهِ الْأَشْكَالُ الْأَرْبَعَةُ، وَفِي تَفْصِيلِهَا طُولٌ). يعني لا بد في تلك الأقسام من اشتراك المقدمتين في جزء يكون هو الحد الأوسط. فإما أن يكون محكوما عليه في كلتا المقدمتين، أو محكوما به فيهما، أو محكوما به في الصغرى ومحكوما عليه في الكبرى، أو بالعكس، فالأول هو الشكل الثالث، والثاني هو الثاني، والثالث هو الأول، والرابع هو الرابع. وفي تفصيل الأشكال الأربعة في تلك الأقسام الخمسة بحسب الشرائط والضروب والنتائج طول، لا يليق بالمختصرات، فليطلب من مطولات المتأخرين.

** ** **

(فَصْلٌ
[فِي الْقِيَاسِ الِاسْتِثْنَائِيِّ]

تعريف القياس الاستثنائي وبيان صوره المنتجة وغير المنتجة

الِاسْتِثْنَائِيُّ)، أي القياس الاستثنائي، وهو الذي تكون النتيجة مذكورة فيه بمادته وهيئته أبدا، يتركب من مقدمة شرطية ومقدمة حملية، يستثنى فيها عين أحد جزئي الشرطية أو نقيضُه؛ لينتج عين الآخر أو نقيضه. فالاحتمالات المتصورة في إنتاج كل استثنائي أربعة: وضعُ كلٍّ، ورفعُ كلٍّ، لكن المنتِج في كل قسم شيء.

وتفصيله ما أفاده المصنف، من أن الشرطية إن كانت متصلة ينتج منها احتمالان؛ لأن وضع المقدم ينتج وضع التالي؛ لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم، ورفع التالي ينتج رفع المقدم؛ لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم. وأما وضع التالي فلا ينتج وضع المقدم، ولا رفعُ المقدم ينتج رفعَ التالي؛ لجواز أن يكون اللازم أعم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم، ولا من انتفاء الملزوم انتفاؤه.

وقد عرفت من هذا أن المراد بالمتصلة في هذا الباب اللزوميةُ[1]. واعلم أيضا: أن المراد بالمنفصلة ههنا العنادية.

وإن كانت الشرطية منفصلة فمانعة الجمع تنتج من وضع كلٍّ جزءٍ رفعَ الآخر؛ لامتناع اجتماعهما، ولا تنتج من رفع كلٍّ جزءٍ وضعَ الآخر؛ لعدم امتناع الخلو بينهما. ومانعة الخلو بالعكس، وأما الحقيقية فلما اشتملت على منع

---

(١) وكذا يجب كونها موجبة، وكذا كلية الشرطية أو الاستثناء، كما لاحظه المحقق البهاري في السلم.

الجمع والخلو معا تنتج في الصور الأربع النتائجَ الأربع.

(يُنْتِجُ مَعَ الْمُتَّصِلَةِ وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعُ التَّالِي)، نحو «إن كان هذا إنسانا كان حيوانا» «لكنه إنسان»[1] «فهو حيوان»، «لكنه ليس بحيوان»[2] فـ«هو ليس بإنسان»، **(وَمَعَ الْحَقِيقِيَّةِ وَضْعُ كُلٍّ)**، كقولنا «إما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا» «لكنه زوج»، فـ«ليس بفرد»، «لكنه فرد»، فـ«ليس بزوج»، «لكنه ليس بفرد» فـ«هو زوج»، «لكنه ليس بزوج»، فـ«هو فرد»، **(كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ)**، نحو «إما أن يكون هذا شجرا أو حجرا» «لكنه شجر»، فـ«ليس بحجر»، «لكنه حجر»، فـ«ليس بشجر»، **(وَرَفْعُهُ كَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ)**، نحو «هذا إما لا حجر أو لا شجر»، «لكنه ليس بلا شجر»، فـ«هو لا حجر»، «لكنه ليس بلا حجر»، فـ«هو لا شجر».

القياس الخلفي

(وَقَدْ يَخْتَصُّ بِاسْمِ قِيَاسِ الْخُلْفِ، وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ إِثْبَاتُ الْمَطْلُوبِ بِإِبْطَالِ نَقِيضِهِ). اعلم: أنه قد يستدل على إثبات المدعى بأنه لولاه لصدق نقيضه؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، لكن نقيضه غير واقع، فيكون هذا واقعا، كما مر غير مرة في مباحث العكوس والأقيسة. وهذا القسم من الاستدلال يسمى بالخلف[3]؛ إما لأنه ينجر إلى الخلف، أي المحال، على تقدير صدق نقيض المطلوب، أو لأنه يُنتَقَل منه إلى المطلوب من خَلفه، أي من ورائه الذي هو نقيضه.

وليس هذا قياسا واحدا، بل ينحل إلى قياسين، أحدهما اقتراني شرطي،

(١) هذا صورة وضع المقدم، فنتيجته وضع التالي.

(٢) هذا صورة رفع التالي، أنتجت رفع المقدم.

(٣) قال بحر العلوم في شرح السلم «قال الشيخ في وجه تسميته خلفا: إنه يعطي النتيجة من خلفه، فعلى هذا ينبغي أن يقرأ «الخَلْفُ» بفتح الخاء، والمشهور الضم بمعنى الردي، وإليه ميل الطوسي».

والآخر استثنائي متصل، يستثنى فيه نقيض التالي هكذا: «لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه» و«كلما ثبت نقيضه ثبت المحال»، ينتج «لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال»، «لكن المحال ليس بثابت»، فيلزم ثبوت المطلوب؛ لكونه نقيض المقدم. ثم قد يفتقر بيان الشرطية[1] ـ يعني قولنا «كلما ثبت نقيضه ثبت المحال ـ إلى دليل آخر، فتكثر القياسات، كذا قال المصنف في «شرح الأصول». فقوله: (**وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِيٍّ وَاقْتِرَانِيٍّ**) معناه: أن هذا القدر مما لابد منه في كل قياس خلف، وقد يزيد عليه، فافهم.

**   **   **

(١) إذا كانت الشرطية المقدمة الثانية من الاقتراني نظرية غير ضرورية، وكذا استثناء الاستثنائي، وإلا فلا يحتاج إلى قياس آخر لإثباتها. راجع حمد الله، وبحر العلوم على سلم العلوم.



(فَصْلٌ
[فِي الِاسْتِقْرَاءِ وَالتَّمْثِيلِ[1]]

حصر أنواع الحجة في ثلاث

الِاسْتِقْرَاءُ تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ). اعلم: أن الحجة على ثلاثة أقسام؛ لأن الاستدلال إما من حال الكلي على حال جزئياته، وإما من حال الجزئيات على حال كليها، وإما من حال أحد الجزئيين المندرجين تحت كليٍّ على حال الجزئي الآخر. فالأول هو القياس، وقد سبق مفصلا، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل.

تحقيق القول في تعريف الاستقراء

فالاستقراء هو الحجة التي يستدل فيها من حكم الجزئيات على حكم كليها، هذا تعريفه الصحيح الذي لا غبار عليه، وأما ما استنبطه المصنف من كلام الفارابي وحجة الإسلام، واختاره[2] ـ أعني تصفح الجزئيات وتتبعها لإثبات حكم كلي ـ ففيه تسامح ظاهر؛ فإن هذا التتبع ليس معلوما تصديقيا موصلا إلى مجهول تصديقي، فلا يندرج تحت الحجة. وكان الباعث على هذه المسامحة هو الإشارة إلى أن تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال، بل على سبيل النقل، وههنا وجه آخر يجيء بيانه إن شاء الله الجليل في تحقيق التمثيل.

تعريف التمثيل

(لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ)، إما بطريق التوصيف، فيكون إشارة إلى أن

---

(١) راجع لهذا الفصل: الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢/٢٤٤، ٢٤٥، المطالع مع شرح القطب: ٢٤٨، السعدية: ٣٦٤، ٣٦٥، شرح الخبيصي على التهذيب مع حاشية العطار: ٤١٢، ٤١٣، سلم العلوم مع شرح بحر العلوم: ٥٤٢ ـ ٥٥٠.

(٢) انظر السعدية: ٣٦٤، ٣٦٥.

المطلوب في الاستقراء لا يكون حكما جزئيا، كما سنحققه، وإما بطريق الإضافة، فالتنوين في «كلي» حينئذ عِوَضٌ عن المضاف إليه، أي لإثبات حكمِ كليِّها، أي كليِّ تلك الجزئيات. وهذا وإن اشتمل على الحكم الجزئي والكلي كليهما بحسب الظاهر، إلا أنه في الواقع لا يكون المطلوب بالاستقراء إلا الكلي.

وتحقيق ذلك: أنهم قالوا: إن الاستقراء إما تام يتصفح فيه حال الجزئيات بأسرها، وهو يرجع إلى القياس المقسم، كقولنا «كل حيوان إما ناطق أو غير ناطق» و«كل ناطق من الحيوان حساس» و«كل غير ناطق من الحيوان حساس»، ينتج «كل حيوان حساس»، وهذا القسم يفيد اليقين. وإما ناقص يكفي فيه تتبع أكثر الجزئيات، كقولنا «كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ؛ لأن الإنسان كذلك، والفرس كذلك، والبقر كذلك إلى غير ذلك مما صادفناه من أفراد الحيوان»، وهذا القسم لا يفيد إلا الظن؛ إذ من الجائز أن يكون من الحيوانات التي لم نصادفها ما يحرك فكه الأعلى عند المضغ، كما نسمعه في التمساح.

ولا يخفى أن الحكم بأن الثاني لا يفيد إلا الظن إنما يصح إذا كان المطلوب الحكم الكلي، وأما إذا اكتفي بالجزئي فلا شك أن تتبع البعض يفيد اليقين به. كما يقال: «بعض الحيوان فرس، وبعضه إنسان، وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ، وكل إنسان أيضا كذلك» ينتج قطعا «أن بعض الحيوان كذلك». ومن هذا علم أن حمل عبارة المصنف على التوصيف كما هو الرواية أحسن من حيث الدراية أيضا؛ إذ ليس فيه توهم وصمة التعريف بالأعم، بخلاف الإضافة؛ فإنه يحتمل الحكم الكلي والجزئي كما ذكرنا.

(وَالتَّمْثِيلُ بَيَانُ مُشَارَكَةِ جُزْئِيٍّ لِجُزْئِيٍّ آخَرَ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ؛ لِيَثْبُتَ فِيهِ)، أي ليثبت الحكم في الجزئي الأول، وبعبارة أخرى: تشبيه جزئي بجزئي في

معنىً مشتركٍ بينهما؛ ليثبت في المشبَّه الحكم الثابت في المشبه به المعلَّلِ بذلك المعنى. كما يقال: «النبيذ حرام؛ لأن الخمر حرام، وعلة حِرمته الإسكار، وهو موجود في النبيذ».

وفي العبارتين تسامح؛ فإن التمثيل هو الحجة التي يقع فيها ذلك البيان والتشبيه، وقد عرفت النكتة في التسامح في تعريف الاستقراء، ونقول ههنا: كما أن العكس يطلق على المعنى المصدري ـ أعني التبديل ـ وعلى القضية الحاصلة بالتبديل، كذلك التمثيل يطلق على المعنى المصدري، وهو التشبيه والبيان المذكوران، وعلى الحجة التي يقع فيها ذلك التشبيه والبيان. فما ذكره تعريف للتمثيل بالمعنى الأول، ويعلم المعنى الثاني بالمقايسة. وهذا كما عرف المصنف العكس بالتبديل المذكور، وقس عليه الحال فيما سبق في الاستقراء، هذا.

ولكن لا يخفى أن المصنف عدل في تعريف الاستقراء والتمثيل عن المشهور إلى المذكور دفعا لهذا التسامح، وهل هو إلا كَرٌّ على ما فَرَّ منه!؟.

طرق إثبات العلة

(**وَالْعُمْدَةُ فِي طَرِيقِهِ الدَّوَرَانُ وَالتَّرْدِيدُ**). اعلم: أنه لا بد في التمثيل من مقدمات، الأولى: أن الحكم ثابت في الأصل، أعني المشبه به.

الثانية: أن علة الحكم في الأصل الوصف الكذائي.

الثالثة: أن ذلك الوصف موجود في الفرع، أعني المشبه؛ فإنه إذا تحقق العلم بهذه المقدمات الثلاث ينتقل الذهن إلى كونِ الحكم ثابتا في الفرع أيضا، وهو المطلوب من التمثيل. ثم المقدمة الأولى والثالثة ظاهرتان في كل تمثيل، وإنما الإشكال في الثانية، وبيانها بطرق متعددة، فصلوها في كتب أصول الفقه، والمصنف ذكر ما هو العمدة من بينها، وهو طريقان.



الأول: الدوران، وهو: ترتب الحكم على الوصف الذي له صلاحية العلية وجودا وعدما، كترتب الحرمة في الخمر على الإسكار؛ فإنه مادام مسكرا حرام، وإذا زال عنه الإسكار زالت عنه الحرمة. قالوا: والدوران علامة كون المدار ـ أعني الوصف ـ علة للدائر، أعني الحكم.

الثاني: الترديد، ويسمى بـ«السبر والتقسيم» أيضا، وهو: أن يتفحص أولا أوصاف الأصل، ويرَدَّد أن علة الحكم هل هي هذه الصفة أو تلك؟ ثم يبطل ثانيا حكم علية كلٍّ كلٍّ، حتى يستقر على وصف واحد، ويستفاد من ذلك كون هذا الوصف علة، كما يقال: «علة حرمة الخمر إما الاتخاذ من العنب، أو الميعان، أو اللون المخصوص، أو الطعم المخصوص، أو الرائحة المخصوصة، أو الإسكار، لكن الأول ليس بعلة؛ لوجوده في الدبس بدون الحرمة، وكذا البواقي، ما سوى الإسكار بمثل ما ذكر»، فتعين الإسكار للعلية.

** ** **



(فَصْلٌ)
[أَقْسَامُ الْقِيَاسِ بِاعْتِبَارِ الْمَادَّةِ[1]]

الْقِيَاسُ إِمَّا بُرْهَانِيٌّ)، القياس كما ينقسم باعتبار الهيئة والصورة إلى استثنائي واقتراني بأقسامهما، فكذلك ينقسم باعتبار المادة إلى الصناعات الخمس، أعني البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة، وقد تسمى سفسطة أيضا؛ لأن مقدماته إما أن تفيد تصديقا أو تأثيرا آخر غير التصديق، أعني التخييل، والثاني الشعر، والأول إما أن يفيد ظنا أو جزما، فالأول الخطابة، والثاني إن أفاد جزما يقينيا فهو البرهان، وإلا فإن اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة، أو التسليم من الخصم فهو الجدل، وإلا فالمغالطة.

واعلم: أن المغالطة إن استعملت في مقابلة الحكيم سميت سفسطة، وإن استعملت في مقابلة غير الحكيم سميت مشاغبة.

تعريف القياس البرهاني

واعلم أيضا: أنه يعتبر في البرهان أن يكون مقدماته بأسرها يقينية، بخلاف غيره من الأقسام، مثلا يكفي في كون القياس مغالطة أن يكون إحدى مقدمتيه وهمية، وإن كانت الأخرى يقينية. نعم، يجب أن لا يكون فيها ما هو أدون منها

---

(١) راجع لتفاصيل هذه المباحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسي: ٣٤١/١ ـ ٣٦٣، ٤٦٠ ـ ٤٧٣، معيار العلم للإمام الغزالي: ١١٨ ـ ١٣٥، منطق التلويحات للسهروردي: ٦٩ ـ ٧٣، حكمة الإشراق له: ٤٠ ـ ٤٢، البصائر النصيرية: ٢١٩ ـ ٢٢٩، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٤٦/٢ ـ ٢٥٧، المطالع مع شرح القطب: ٢٤٨ ـ ٢٥١، السعدية: ٣٦٧ ـ ٣٧٩، تسديد القواعد للإصفهاني: ٨٢٠/٢ ـ ٨٢٢، حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٣١٣/٢ ـ ٣١٥، شرح بحر العلوم على السلم: ٥٥١ ـ ٥٩٥، حاشية العطار على الخبيصي: ٤١٦ ـ ٤٢٩، البرهان للكلنبوي: ٥٠ ـ ٥٤.

كالشعريات، وإلا تلحق بالأدون؛ فإن المؤلف من مقدمة مشهورة وأخرى مخيلة لا يسمى جدليا، بل شعريا[1]، فاعرفه.

(**يَتَأَلَّفُ مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ**)، اليقين هو التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت، فباعتبار التصديق لم يشمل الشك والوهم والتخييل وسائر التصورات، وقيد الجزم أخرج الظن، والمطابقةِ الجهلَ المركب، والثابتِ التقليدَ.

ثم المقدمات اليقينية إما بديهيات، أو نظريات منتهية إلى البديهيات؛ لاستحالة الدور والتسلسل. فأصول اليقينيات هي: البديهيات، والنظريات متفرعة عليها. والبديهيات ستة أقسام بحكم الاستقراء، ووجه الضبط أن القضايا البديهية إما أن يكون تصور طرفيها مع النسبة كافيا في الحكم والجزم، أو لا يكون، والأول هو الأوليات. والثاني إما أن يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن، أو لا، الثاني المشاهدات، وينقسم إلى مشاهدات بالحس الظاهر، وتسمى حسيات، وإلى مشاهدات بالحس الباطن، وتسمى وجدانيات. والأول إما أن يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور الأطراف، أو لا يكون كذلك، والأول هي الفطريات، ويسمى «قضايا قياساتها معها». والثاني إما أن يستعمل فيه الحدس، وهو انتقال الذهن الدفعي من المبادئ إلى المطالب، أو لا يستعمل فيه، فالأول هو الحدسيات. والثاني إن كان الحكم فيه حاصلا بإخبار جماعةٍ ممتنعٍ عند العقل تواطؤُهم على الكذب فهي المتواترات، وإن لم يكن كذلك، بل حاصلا من كثرة التجارب فهي التجربيات. وقد علم بذلك حدُّ كل واحد منها.

(**وَأُصُولُهَا: الْأَوَّلِيَّاتُ**)، كقولنا «الكل أعظم من الجزء»، (**وَالْمُشَاهَدَاتُ**)، أما المشاهدات الظاهرة فكقولنا «الشمس مشرقة» و«النار محرقة»، وأما الباطنة

(١) لقد أبلغ العلامة البهاري وأبدع؛ حيث عبر في السلم «والمؤلف من الراجح والمرجوح مرجوح».



فكقولنا «إن لنا جوعا وعطشا»، **(وَالتَّجْرِبِيَّاتُ)**، كقولنا «السَّقْمُونيا مُسْهِلٌ للصَّفْراء»، **(وَالْحَدَسِيَّاتُ)**، كقولنا «نور القمر مستفاد من الشمس»، **(وَالْمُتَوَاتِرَاتُ)**، كقولنا «مكة موجودة»، **(وَالْفِطَرِيَّاتُ)**، كقولنا «الأربعة زوج»؛ فإن الحكم فيه بواسطة لا تغيب عن ذهنك عند ملاحظات أطراف هذا الحكم، وهو الانقسام بمتساويين.

البرهان اللمي والبرهان الإني

(ثُمَّ إِنْ كَانَ الْأَوْسَطُ مَعَ عِلِّيَّتِهِ لِلنِّسْبَةِ فِي الذِّهْنِ عِلَّةً لَهَا فِي الْوَاقِعِ فَلِمِّيٌّ، وَإِلَّا فَإِنِّيٌّ). الحد الأوسط في البرهان، بل في كل قياس لا بد أن يكون علة لحصول العلم بالنسبة الإيجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة. ولهذا يقال له الواسطة في الإثبات والواسطة في التصديق. فإن كان مع ذلك واسطة في الثبوت أيضا، أي علة لتلك النسبة الإيجابية أو السلبية في الواقع وفي نفس الأمر، كتعفن الأخلاط في قولك «هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم، فهذا محموم»، فالبرهان حينئذ يسمى «البرهان اللِّمي»؛ لدلالته على ما هو لمُّ الحكم وعلته في الواقع.

وإن لم يكن واسطة في الثبوت أيضا، يعني لم يكن علة لتلك النسبة الإيجابية أو السلبية في الواقع وفي نفس الأمر فالبرهان حينئذ يسمى «البرهان الإني»؛ حيث لم يدل إلا على إنية الحكم وتحققه في الذهن، دون عليته للحكم في الواقع، سواء كان الواسطة حينئذ معلولا للحكم، كالحمى في قولنا «زيد محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فزيد متعفن الأخلاط». وقد يخص هذا باسم الدليل. أو لم يكن معلولا للحكم، كما أنه ليس علة له، بل يكونان معلولين لثالث، وهذا لم يخص باسم، كما يقال «هذه الحمى تشتد غبا، وكل حمى تشتد غبا محرقة، فهذه الحمى محرقة»؛ فإن الاشتداد غبا ليس معلولا للإحراق ولا العكس، بل كلاهما معلولان للصفراء المتعفنة الخارجة من العروق.

القياس الجدلي

(وَإِمَّا جَدَلِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ)، هي القضايا التي تَطابق فيها آراء الكل، كحسن الإحسان وقبح العدوان، أو آراء طائفة، كقبح ذبح الحيوانات عند أهل الهند، (وَالْمُسَلَّمَاتِ)، هي القضايا التي سلمت من الخصم في المناظرة، أو برهن عليها في علم وأُخذتْ في آخر على سبيل التسليم.

القياس الخطابي

(وَإِمَّا خَطَّابِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَقْبُولَاتِ)، هي القضايا التي تؤخذ عمن يعتقد فيه، كالأولياء والحكماء، (وَالْمَظْنُونَاتِ)، هي قضايا يحكم بها العقل حكما راجحا غير جازم. ومقابلته بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص، فالمراد به ما سوى الخاص.

القياس الشعري

(وَإِمَّا شِعْرِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ)، هي قضايا لا تذعن بها النفس، ولكن تتأثر منها ترغيبا وترهيبا، كما إذا قيل: «الخمر ياقوتة سيالة» تنشط النفس وترغب بشربها، وإذا قيل «العسل مرة مهوعة» انقبضت وتنفرت منه. وإذا قرن بها سجع أو وزن كما هو المتعارف الآن ازداد تأثيرا.

القياس السفسطي

(وَإِمَّا سَفْسَطِيٌّ)، منسوب إلى سفسطة، وهي مشتقة من «سوفسطا» معرب «سوفا إسطا» لغة يونانية، يعني الحكمة المموهة المدلسة، (يَتَأَلَّفُ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ)، هي القضايا التي يحكم بها الوهم في غير المحسوس؛ قياسا على المحسوس، كما يقال «كل موجود فهو متحيز»، (وَالْمُشْبِهَاتِ)، هي القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة الأولية، أو المشهورة؛ لاشتباه لفظي أو معنوي.

واعلم: أن ما ذكره المتأخرون في الصناعات الخمس اقتصار مخل، قد أجملوه وأهملوه، مع كونه من المهمات، وطولوا في الاقترانيات الشرطيات ولوازم الشرطيات، مع قلة الجدوى(١)، وعليك بمطالعة كتب القدماء؛ فإن فيها شفاء العليل ونجاة الغليل.

---

(١) انظر هذه الشكاية عند بحر العلوم في شرح السلم.



(خَاتِمَةٌ)

[فِي أَجْزَاءِ الْعُلُومِ[1]]

أَجْزَاءُ الْعُلُومِ ثَلَاثَةٌ)، كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من أمور ثلاثة، أحدها: ما يبحث فيه عن خصائصه والآثار المطلوبة منه، أي يرجع جميع أبحاث العلم إليه، وهو الموضوع، وتلك الآثار هي الأعراض الذاتية.

الثاني: القضايا التي يقع فيها هذا البحث، وهي المسائل، وهي تكون نظرية في الأغلب، وقد تكون بديهية محتاجة إلى بينة، كما صرحوا به. وقوله «تطلب في العلم» يعم القبيلتين، وأما ما وجد في بعض النسخ من التخصيص بقوله «بالبرهان» فمن زيادة الناسخ، على أنه يمكن توجيهه بأنه بناء على الغالب، أو بأن المراد بالبرهان ما يشمل التنبيه، فتنبه.

الثالث: ما يبنى عليه المسائل، مما يفيد تصورات أطرافها، أو التصديقات بالقضايا المأخوذة في دلائلها، فالأولى هي المبادئ التصورية، والثانية هي المبادئ التصديقية.

(الْمَوْضُوعَاتُ)، ههنا إشكال مشهور، وهو: أن من عد الموضوع من أجزاء العلوم إما أن يريد به نفس الموضوع، أو تعريفه، أو التصديق بوجوده أو

---

(١) راجع لتفاصيل هذه المباحث: الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسي: ٤٧٤/١ ـ ٤٨٤، منطق التلويحات للسهروردي: ٧٥ ـ ٨٠، البصائر النصيرية: ٢٣٤ ـ ٢٥٢، الشمسية مع شرح القطب وحواشي السيد وعبد الحكيم: ٢٥٧/٢ ـ ٢٦٠، السعدية: ٣٧٩ ـ ٣٨٨، حاشية الدواني على شرح الشمسية: ٣١٥/٢، شرح بحر العلوم على السلم: ٥٩٦ ـ ٦٠٣، حاشية العطار على الخبيصي: ٤٢٩ ـ ٤٣٤.

بموضوعيته. والأول مندرج في موضوعات المسائل التي هي أجزاء المسائل، فلا يكون جزء على حدة، والثاني من المبادئ التصورية، والثالث من المبادئ التصديقية، فلا يكونان جزء على حدة أيضا، والرابع من مقدمات الشروع، فلا يكون جزء.

ويمكن الجواب باختيار كل من الشقوق الأربعة. أما على الأول فيقال: إن نفس الموضوع وإن اندرج في المسائل، لكن لشدة الاعتناء به من حيث إن المقصود من العلم معرفة أحواله والبحث عنها عُدَّ جزء على حدة.

أو يقال: إن المسائل ليست هي مجموع الموضوعات والمحمولات والنسب، بل المحمولات المنسوبة إلى الموضوعات. قال المحقق الدواني في «حاشية المطالع»: المسائل هي المحمولات المثبتة بالدليل. وفيه نظر؛ لأنه لا يلائمه ظاهر قول المصنف: والمسائل هي قضايا كذا وموضوعاتها كذا ومحمولاتها كذا، وأيضا فلو كان المسائل نفس المحمولات المنسوبة لوجب عدُّ سائر موضوعات المسائل التي هي وراء موضوع العلم جزء على حدة، فتدبر.

وأما على الثاني فيقال: إن تعريف الموضوع وإن كان مندرجا في المبادئ التصورية لكن عده جزء على حدة لمزيد الاعتناء به، كما سبق. وأما على الثالث فيقال بمثل ما مر، أو يقال: بأن عد التصديق بوجود الموضوع من المبادئ التصديقية ـ كما نقل عن الشيخ ـ تسامح؛ فإن المبادئ التصديقية هي القضايا التي تتألف منها قياسات العلم، كما نص على ذلك العلامة في شرح الكليات، وأيده بكلام الشيخ أيضا، وحينئذ فقول المصنف «يبتني عليها قياسات العلم» تعريف أو تفسير بالأعم.

وأما على الرابع فيقال: إن التصديق بالموضوعية لَما توقف عليه الشروع



على بصيرة، فكان له مزيد مدخلية في معرفة مباحث العلم، وتميزها عما ليس منه عُدَّ جزء من العلم مسامحة، وهذا أبعد المحتملات.

(وَهِيَ الَّتِي يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ. وَالْمَبَادِئُ، وَهِيَ حُدُودُ الْمَوْضُوعَاتِ وَأَجْزَائِهَا)، أي حدود أجزائها، إذا كانت الموضوعات مركبة، **(وَأَعْرَاضِهَا)**، أي حدود العوارض المثبتة لتلك الموضوعات، **(وَمُقَدِّمَاتٌ بَيِّنَةٌ أَوْ مَأْخُوذَةٌ، يَبْتَنِي عَلَيْهَا قِيَاسَاتُ الْعِلْمِ)**، المبادئ التصديقية إما مقدمات بينة بنفسها، أي بديهية، أو مقدمات مأخوذة، أي نظرية، والأُولى تسمى «علوما متعارفة»، والثانية إن أذعن بها المتعلم بحسن الظن بالمعلم سميت «أصولا موضوعة»، وإن أخذها مع استنكار سميت «مصادرات». ومن ههنا يعلم أن مقدمة واحدة يجوز أن تكون أصلا موضوعا بالنسبة إلى شخص، ومصادرة بالقياس إلى آخر.

(وَالْمَسَائِلُ، وَهِيَ: قَضَايَا تُطْلَبُ فِي الْعِلْمِ، وَمَوْضُوعَاتُهَا إِمَّا مَوْضُوعُ الْعِلْمِ)، كقولهم في الطبيعي «كل جسم فله شكل طبيعي»، **(أَوْ نَوْعٌ مِنْهُ، أَوْ عَرَضٌ ذَاتِيٌّ لَهُ)**، كقولهم «كل متحرك فله ميل»، **(أَوْ مُرَكَّبٌ)** من الموضوع مع العرض الذاتي، كقول المهندس «كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان»، أو من نوعه مع العرض الذاتي، كقوله «كل خط قام على خط فإن زاويتي جنبيه قائمتان أو مساويتان لها.

(وَمَحْمُولَاتُهَا)، أي محمولات المسائل **(أُمُورٌ خَارِجَةٌ عَنْهَا)**، أي عن موضوعات المسائل، **(لَاحِقَةٌ لَهَا)**، أي عارضة لتلك الموضوعات. والمراد ههنا محمولة عليها؛ فإن العارض هو الخارج المحمول، فإذا جرد عن قيد الخروج للتصريح به قبل، بقي الحمل. ولو اكتفى المصنف باللحوق لكفى، ويوجد في بعض النسخ: **(لِذَوَاتِهَا)**، وهو بحسب الظاهر لا ينطبق إلا على

العرض الأولى، أي اللاحق للشيء أولا وبالذات، أي بدون واسطة في العروض، ولا يشتمل على العارض بواسطة المساوي، مع أنه من العرض اتفاقا، ولذا أوله بعض الشارحين، وقال: أي لاستعداد مخصوص بذواتها، سواء كان لحوقه إياها لذاتها، أو لأمر يساويها؛ فإن اللاحق للشيء لما هو هو يتناول الأعراض الذاتية جميعا؛ على ما قال المصنف في «شرح الرسالة الشمسية».

ثم إن هذا القيد يدل على أن المصنف اختار مذهب الشيخ في لزوم كون محمولات المسائل أعراضا ذاتية لموضوعاتها، إليه ينظر كلام شارح «المطالع»، لكن الأستاذ المحقق قدس سره أورد عليه أنه كثيرا ما يكون محمول المسألة بالنسبة إلى موضوعها من الأعراض العامة الغريبة، كقول الفقهاء «كل مسكر حرام»، وقول النحاة «كل فاعل مرفوع»، وقول الطبيعيين «كل فلك متحرك على الاستدارة». نعم، يعتبر أن لا يكون أعم من موضوع العلم، وصرح بذلك المحقق الطوسي أيضا في «نقد التنزيل».

وأقول: في لزوم هذا الاعتبار أيضا نظر؛ لصحة إرجاع المحمولات العامة إلى العرض الذاتي بالقيود المخصصة، كما يرجع المحمولات الخاصة إليه بالمفهوم المردد، والأستاذ صرح باعتبار الثاني، فعدم اعتبار الأول تحكم. وههنا زيادة كلام لا يسعها المقام.

(وَقَدْ يُقَالُ الْمَبَادِئُ لِمَا يُبْدَأُ بِهِ قَبْلَ الْمَقْصُودِ، وَالْمُقَدِّمَاتُ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوعُ عَلَى وَجْهِ الْخِبْرَةِ، وَفَرْطِ الرَّغْبَةِ، كَتَعْرِيفِ الْعِلْمِ وَبَيَانِ غَايَتِهِ وَمَوْضُوعِهِ)، إشارة إلى اصطلاح آخر في المبادئ سوى ما تقدم، وضعه ابن الحاجب[1] في «مختصر الأصول»؛ حيث أطلق المبادئ على ما يبدأ به قبل

(١) هو: الإمام الهمام، جمال الدين، أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس=



الشروع في مقاصد العلم، سواء كان داخلا في العلم، فيكون من المبادئ المصطلحة السابقة، كتصور الموضوع والأعراض الذاتية، والتصديقات التي يتألف منها قياسات العلم. أو خارجا عنه يتوقف عليه الشروع، ولو على وجه الخبرة[1]، ويسمى مقدمات، كمعرفة الحد والغاية، وبيان الموضوع والاستمداد. والفرق بين المقدمات والمبادئ بهذا المعنى مما لا ينبغي أن يشتبه؛ فإن المقدمات خارجة عن العلم لا محالة، بخلاف المبادئ، فتبصر.

(**وَكَانَ الْقُدَمَاءُ يَذْكُرُونَ**[2])، أي في صدر كتبهم على أنها من المقدمات أو من المبادئ بالمعنى الأعم (**مَا يُسَمُّونَهُ الرُّؤُوسَ الثَّمَانِيَةَ**.

الْأَوَّلُ: الْغَرَضُ؛ لِئَلَّا يَكُونَ النَّظْرُ فِيهِ عَبَثًا.

الثَّانِي: الْمَنْفَعَةُ، وَهِيَ مَا يَتَشَوَّقُهُ الْكُلُّ طَبعًا لِيَنْشَطَ الطَّالِبُ، وَيَتَحَمَّلَ الْمَشَقَّةَ). اعلم: أن ما يترتب على فعل إن كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضا وعلة غائية، وإلا يسمى فائدة ومنفعة وغاية. قالوا[3]:

= الكردي، الدويني الأصل، الإسنوي، الأشعري المالكي، الشهير بابن الحاجب [٥٧٠ ـ ٦٤٦هـ=١١٧٤ ـ ١٢٤٩م]، إمام في الفقه والأصول والقراءة والكلام والمنطق وعلوم اللغة. ولد بإسنا في صعيد مصر، وتوفي بالإسكندرية. له: مختصر المنتهى الأصولي، عقيدة ابن الحاجب، الكافية وغيرها. انظر الأعلام: ٤/ ٢١١.

(١) كذا في الطبعة العلوية، وفي البيروتية (١١٩): «يتوقف عليه الشروع، كمعرفة الحد..»، مع الإشارة إلى نسخة «يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة، ويسمى مقدمات، كمعرفة الحد..».

(٢) المتن هكذا في الطبعة البيروتية، وفي العلوية: «يذكرون.في صدر الكتاب»، ويتبين خطؤه في ضوء صنيع الشارح.

(٣) أي السادة الأشاعرة: صفوة أهل السنة والجماعة، وهو القول الحق، والتعليل مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح العقلي: المعتزلة والشيعة والتيمية من فرق البدعة والضلال، وأما الماتريدية فلهم خلاف مع الأشاعرة في المسألة، ليس هذا محل بسطه.



أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض، وإن اشتملت على غايات ومنافع لا تحصى.

فكأن مقصود المصنف أن القدماء كانوا يذكرون في صدر كتبهم ما كان سببا حاملا على تدوين المدوِّن الأول لهذا العلم، ثم يعقبونه بما يشتمل عليه من منفعة ومصلحة؛ حتى يميل إليها عموم الطبائع، إن كانت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث للواضع الأول. وقد عرفت في صدر الكتاب الغرض والغاية من علم المنطق، وهما العصمة، فتذكر.

(الثَّالِثُ: السِّمَةُ[1]، وَهِيَ عِنْوَانُ الْعِلْمِ؛ لِيَكُونَ عِنْدَهُ إِجْمَالُ مَا يُفَصِّلُهُ)، «السمة»[2] في اللغة العلامة، وكأن المقصود ههنا الإشارة إلى وجه تسمية العلم، كما يقال: إنما سمي المنطق منطقا لأن النطق يطلق على الظاهري، وهو التكلم، وعلى الباطني، وهو إدراك الكليات، وهذا العلم يقوي الأول، ويسلك بالثاني مسلك السداد، فاشتق له اسم من النطق، فالمنطق إما مصدر ميمي بمعنى النطق، أطلق على العلم المذكور مبالغة في مدخليته في تكميل النطق، حتى كأنه هو. وإما اسم مكان، كأن هذا العلم محل النطق ومظهره. وفي ذكر وجه التسمية إشارة إجمالية إلى ما يُفَصِّله العلم من المقاصد.

(الرَّابِعُ: الْمُؤَلِّفُ)، [أي معرفة حاله إجمالا][3]؛ **(لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ)**، على ما هو الشأن في مبادئ الحال، من معرفة حال الأقوال بمراتب الرجال، وأما المحققون فيعرفون الرجال بالحق، لا الحقَّ بالرجال. ولَنِعْمَ ما قال وليُّ ذي الجلال عليه سلام الله المتعال «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال».

---

(١) المتن هكذا في الطبعة البيروتية، وفي العلوية: «التسمية».

(٢) كذا في الطبعة البيروتية هنا أيضا، وفي العلوية: «التسمية» كما سبق.

(٣) ما بين [ ] ليس في الطبعة البيروتية، وهو في العلوية.

هذا، ومقَنِّن[1] قوانين المنطق والفلسفة هو الحكيم العظيم «أرسطو»، دونهما بأمر «إسكندر»، ولذا لقب بـ«ـالمعلم الأول»، وقيل للمنطق إنه «ميراث ذي القرنين». ثم بعد نقل المترجمين تلك الفلسفيات من لغة يونانية إلى لغة العرب هذبها ورتبها وأتقنها ثانيا المعلم الثاني الحكيم أبو نصر الفارابي، وقد فصلها وحررها بعد إضاعة كتب أبي نصر الشيخُ الرئيس أبو علي ابن سينا، شكر الله مساعيهم الجميلة.

(**الْخَامِسُ: أَنَّهُ مِنْ أَيِّ عِلْمٍ هُوَ؟ لِيَطْلُبَ فِيهِ مَا يَلِيقُ بِهِ**)، أي من أي جنس من أجناس العلوم: العقلية أو النقلية، الفرعية أو الأصلية؟ كما يبحث عن حال المنطق أنه من جنس العلوم الحِكمية أم لا، فإن فسرت الحكمة بـ«ـالعلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية» لم يكن منها؛ إذ ليس بحثه إلا عن المفهومات والموجودات الذهنية الموصلة إلى التصور أو إلى التصديق. وإن حذف «الأعيان» من التفسير المذكور فهو من الحكمة. ثم على التقدير الثاني فهو من قسم الحكمة النظرية، الباحثة عما ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا. ثم هل هو حينئذ أصل من أصول الحكمة النظرية أو من فروع الإلَٰهية؟ والمقام لا يسع بسطَ ذلك الكلام.

(**السَّادِسُ: أَنَّهُ فِي أَيِّ مَرْتَبَةٍ هُوَ؟ لِيُقْدِمَ عَلَى مَا يَجِبُ وَيُؤَخِّرَ عَمَا يَجِبُ**)، كما يقال: إن مرتبة المنطق أن يشتغل به بعد تهذيب الأخلاق، وتقويم الفكر ببعض الهندسيات. وذكر الأستاذ[2] في بعض رسائله: أنه ينبغي تأخيره في زماننا هذا عن تعلم[3] قدر صالح من العلوم الأدبية؛ لما شاع من كون التداوين باللغة العربية.

---

(١) كذا في الطبعة البيروتية، وفي العلوية: «مؤلف» بدل «مقنن».

(٢) هو المحقق الدواني، كما بين سطور الطبعة العلوية (٨٢).

(٣) في الطبعة البيروتية: «عن أن يعلم»، والمثبت العلوية.

(**السَّابِعُ: الْقِسْمَةُ؛ لِيَطْلُبَ فِي كُلِّ بَابٍ مَا يَلِيقُ بِهِ**)، أي قسمة العلم أو الكتاب بحسب أبوابهما[1]. فالأول كما يقال: أبواب المنطق تسعة، الأول باب إساغوجي، أي الكليات الخمس، الثاني التعريفات، الثالث القضايا، الرابع القياس وأخواه، الخامس البرهان، السادس الجدل، السابع الخطابة، الثامن المغالطة، التاسع الشعر. وبعضهم عَدَّ بحث الألفاظ بابا آخر، فصار[2] أبواب المنطق عشرة كاملة.

والثاني كما يقال: إن كتابنا هذا مرتب على قسمين: القسم الأول في المنطق، وهو مرتب على مقدمة ومقصدين وخاتمة، المقدمة في بيان الماهية والغاية والموضوع، المقصد الأول في مباحث التصورات، المقصد الثاني في مباحث التصديقات، الخاتمة في أجزاء العلوم، القسم الثاني في علم الكلام، وهو مرتب على كذا أبواب، الأول في كذا، كما قال[3] في «الشمسية»: ورتبته على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة. وهذا الثاني شائع كثير، فلا يخلو عنه[4] كتاب.

(**الثَّامِنُ: الْأَنْحَاءُ التَّعْلِيمِيَّةُ**)، أي الطرق المذكورة في التعاليم؛ لعموم نفعها في العلوم، وقد اضطربت كلمة الشراح ههنا، وما نذكره هو الموافقُ لتتبع كتب القوم، والمأخوذُ من «شرح المطالع». (**وَهِيَ التَّقْسِيمُ، أَعْنِي التَّكْثِيرُ مِنْ فَوْقٍ**)، كأن المراد به ما يسمى «تركيب القياس» أيضا، وذلك بأن يقال: إذا أردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب، واطلب جميع موضوعات كل واحد منهما، وجميع محمولات كل واحد منهما، سواء

---

(١) في الطبعة البيروتية: «إلى أبوابهما»، والمثبت العلوية.

(٢) في الطبعة البيروتية: «فعاد»، والمثبت العلوية.

(٣) كذا في الطبعة العلوية، وفي البيروتية «وكما قال»، والواو فيه خطأ.

(٤) كذا في الطبعة البيروتية والعلوية، وفي بعض النسخ «قلما يخلو عنه».



كان حمل الطرفين عليها وحملها على الطرفين بواسطة أو بغير واسطة. وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه أحد الطرفين، أو سلب هو عن أحدهما.

ثم انظر إلى نسبة الطرفين إلى الموضوعات والمحمولات، فإن وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحموله فقد حصل المطلوب من الشكل الأول. أو ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني. أو من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث، أو محمول لمحموله فمن الرابع. كل ذلك بعد اعتبار الشرائط بحسب الكمية والكيفية[1]، كذا في «شرح المطالع»[2].

وقد عبر المصنف عن هذا المعنى بقوله «أعني التكثير»، أي تكثير المقدمات؛ أخذا من «فوق»، أي من النتيجة؛ لأنها المقصد الأقصى بالنسبة إلى الدليل.

(وَالتَّحْلِيلُ وَهُوَ عَكْسُهُ)، في «شرح المطالع»: «كثيرا ما يورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب، لا على الهيئات المنطقية؛ لتساهل المركب؛ اعتمادا على الفطن العالم[3] بالقواعد، فإن أردت أن تعرف أنه على أي شكل من الأشكال فعليك بالتحليل، وهو عكس التركيب؛ [حتى يحصل المطلوب][4]، فانظر إلى القياس المنتج له، فإن كان فيه مقدمة تشارك المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي، وإن كانت مشاركة للمطلوب بأحد جزئيه فالقياس اقتراني.

---

(١) والجهة، كما في المنقول منه.

(٢) انظر لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار للقطب الرازي: ٢٤٧.

(٣) كذا في الطبعة البيروتية والعلوية، وفي بعض النسخ «على الفطرة العالمة».

(٤) ما بين [ ] ليس في الطبعة البيروتية، وهو في العلوية والذي في شرح المطالع: «حصل المطلوب».

ثم انظر إلى طرفي المطلوب؛ ليتميز عندك الصغرى عن الكبرى؛ لأن ذلك الجزء إن كان محكوما عليه في النتيجة فهي الصغرى، أو محكوما به فيها فهي الكبرى. ثم ضُمَّ الجزء الآخر من المطلوب إلى الجزء الآخر من تلك المقدمة، فإن تألفا على أحد التأليفات الأربع فما انضم إلى جزئي المطلوب هو الحد الأوسط، ويتميز الشكل المنتج. وإن لم يتألفا كان القياس مركبا، فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور، أي ضع الجزء الآخر من المطلوب، والجزء الآخر من المقدمة، كما وضعت طرفي المطلوب في التقسيم، فلا بد أن يكون لكل واحد منهما نسبة إلى شيء مما في القياس، وإلا لم يكن القياس منتجا للمطلوب، فإن وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس، وتبين لك المقدمات والأشكال والنتيجة»[١].

فقوله «وهو عكسه» أي تكثير المقدمات إلى فوق، وهو النتيجة، كما مر وجهه.

(**وَالتَّحْدِيدُ، أَيْ فِعْلُ الْحَدِّ**)، يعني أن المراد بالتحديد بيان أخذ الحدود[٢]، وكان المراد المعرف مطلقا، [والذاتياتِ][٣] للأشياء، وذلك بأن يقال: إذا أردت تعريف شيء فلا بد أن تضع ذلك الشيء، وتطلب جميع ما هو أعم منه، وتحمل عليه بواسطة أو بغيرها، وتميز الذاتيات عن العرضيات، بأن تَعُدَّ ما هو بيِّنُ الثبوت له، وما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا، وما ليس كذلك عرضيا[٤]. وتطلب جميع ما هو مساو له، فيتميز عندك الجنس

(١) لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار للقطب الرازي: ٢٤٧، ٢٤٨، وفي النقل تصرف يسير.

(٢) كذا في الطبعة العلوية، وفي البيروتية «الحد».

(٣) ما بين [ ] ليس في الطبعة البيروتية، وهو في العلوية، وفي هامشها أنه معطوف على قوله «الحدود».

(٤) في الطبعة البيروتية «عرضيا عاما»، والمثبت العلوية.

من العرض العام، والفصل من الخاصة. ثم تركب أيَّ قسم شئتَ من أقسام المعرف، بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعرف.

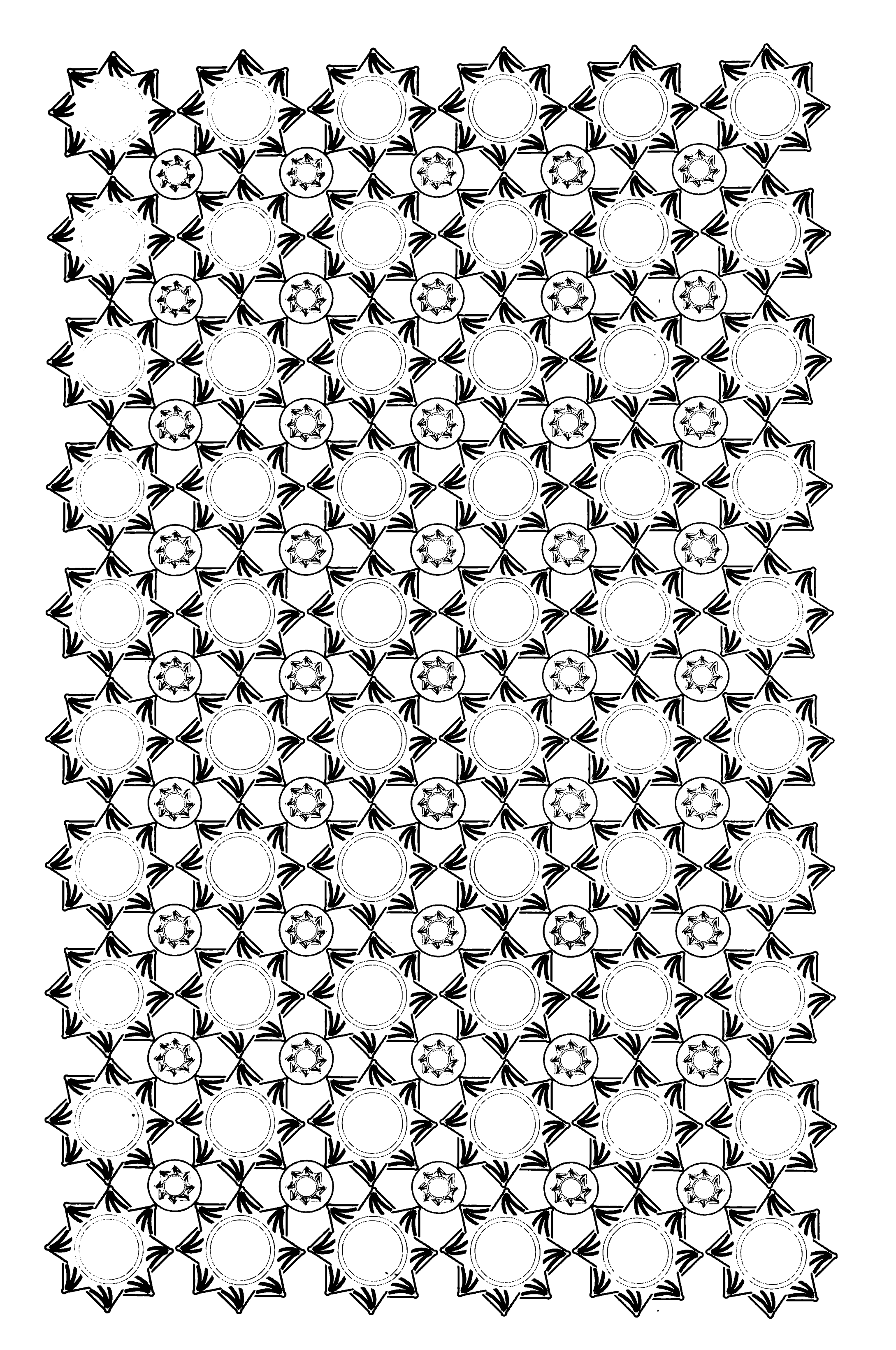
(**وَالْبُرْهَانُ، أَيْ الطَّرِيقُ إِلَى الْوُقُوفِ عَلَى الْحَقِّ**)، أي اليقين، إن كان المطلوب علما نظريا، وإلى الوقوف عليه (**وَالْعَمَلِ**) به، إن كان علما عمليا، كما يقال: إذا أردت الوصول إلى اليقين فلا بد أن تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة، إما الضروريات الست أو ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة، وتبالغ في التفحص عن ذلك؛ حتى لا تشتبه بالمشهورات أو المسلمات أو المشبهات، ولا تذعن لشيء بمجرد حسن الظن به أو بمن تسمع منه؛ حتى لا تقع في مضيق الخطابة، ولا ترتبط بربقة التقليد.

(**وَهَذَا بِالْمَقَاصِدِ أَشْبَهُ**)، أي الأمر الثامن أشبه بمقاصد الفن منه بمقدماته، ولذا ترى المتأخرين كصاحب «المطالع»[(١)] يوردون ما سوى التحديد في مباحث الحجة ولواحق القياس، وأما التحديد فشأنه أن يذكر في مباحث المعرف. وقيل: هذا إشارة إلى العمل، وكونه أشبه بالمقصود ظاهر، بل المقصود من العلم العمل.

جعلنا الله وإياكم من الراسخين في الأمرين، ورزقنا بفضله وجوده سعادة الدارين، بحق نبيه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خير البرية أجمعين، وعترته الطاهرين؛ إنه خير موفق ومعين.

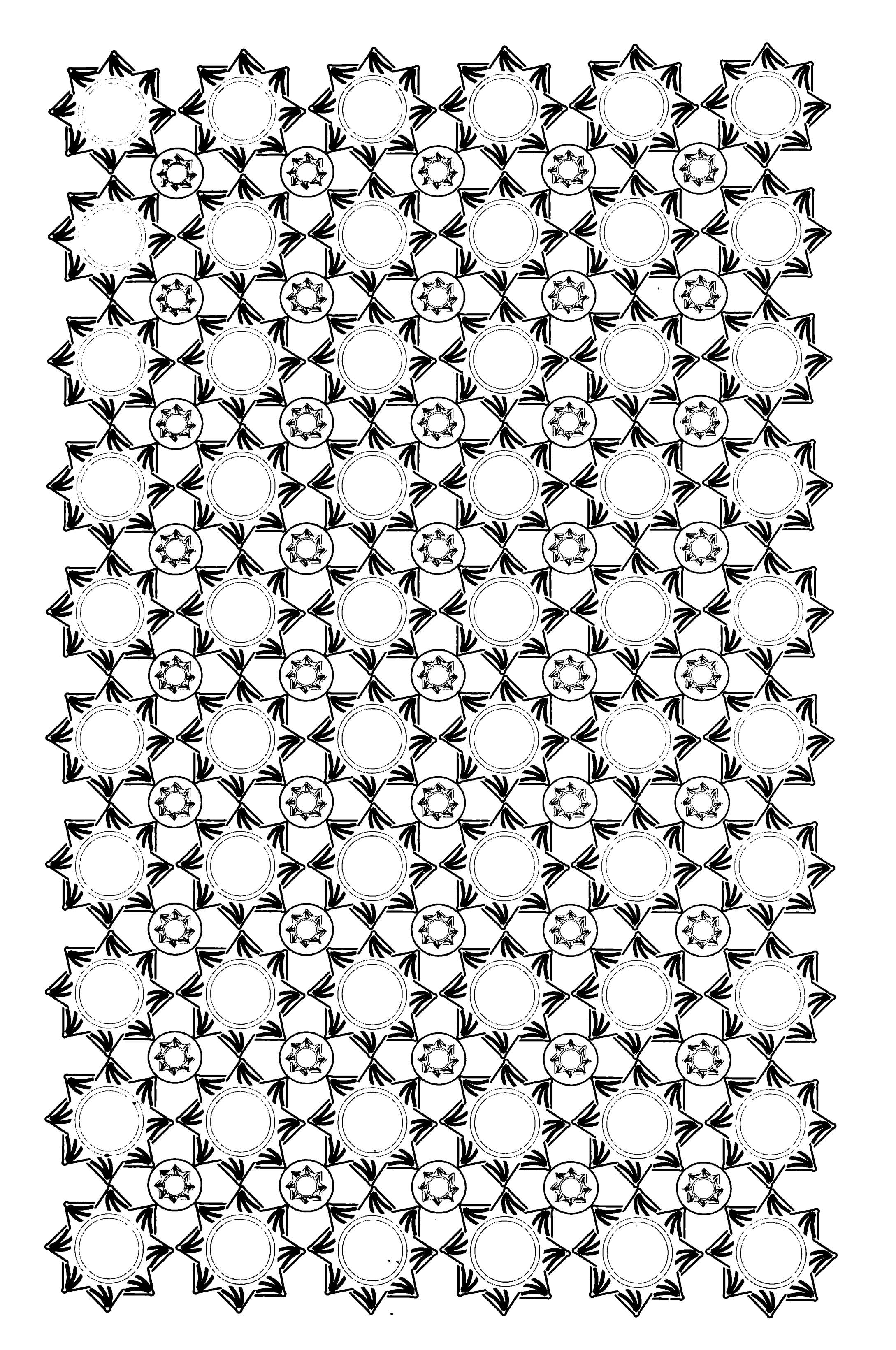
---

(١) هو: الشيخ القاضي الإمام، محمود بن أبي بكر بن أحمد، سراج الدين، الأرموي الشافعي الأشعري [٥٩٤ - ٦٨٢هـ = ١١٩٨ - ١٢٨٣م]، من أئمة الفقه والأصول والكلام والمنطق والفلسفة، له: التحصيل مختصر المحصول، اللباب مختصر الأربعين للرازي، شرح الوجيز للغزالي، شرح الإشارات، مطالع الأنوار في المنطق وغيرها. انظر طبقات الشافعية الكبرى: ٣٧١/٨، الأعلام للزركلي: ١٦٦/٧.



الفهــارس العامــة

- قائمة المصادر والمراجع
- فهرس محتويات شرحي التهذيب





قائمة المصادر والمراجع

١ ـ أبجد العلوم، صديق حسن القنوجي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق/ سوريا، ١٩٧٨م.

٢ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، شيخ الإسلام تقي الدين السبكي، وابنه تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: د/ أحمد الزمزمي، د/نور الدين صغيري، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي/دولة الإمارات العربية المتحدة.

٣ ـ الأجوبة العراقية، للآلوسي، مطبعة مكتب الصنايع، دار السلطنة العلية، ١٣٠٧هـ.

٤ ـ أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون، عبد اللطيف بن محمد رياضي زادة، تحقيق: د/ محمد التوبخي، مكتبة الخانجي، القاهرة/مصر.

٥ ـ الإشارات والتنبيهات، أبو على ابن سينا، تحقيق: د/ سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة/ مصر.

٦ ـ الأعلام؛ قاموس تراجم، لخير الدين الزركلي، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان.

٧ ـ إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة، عبد الحي اللكهنوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

٨ ـ الأمم لإيقاظ الهمم، العلامة الصوفي الشيخ برهان الدين إبراهيم بن حسن الكوراني، الطبعة الأولى، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد/ الهند، ١٣٢٨هـ.

٩ ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان.

١٠ ـ البرهان في المنطق، العلامة الشيخ إسماعيل أفندي، الشهير بالكلنبوي، مطبعة عثمانية، ١٣١٠هـ.

١١ ـ البصائر النصيرية، زين الدين عمر بن سهلان الساوي، تحقيق: رفيق العجم، الطبعة الأولى ١٩٩٣م، دار الفكر اللبناني، بيروت/لبنان.

١٢ ـ تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، الإشراف على الترجمة أ. د. محمود فهمي حجازي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ١٩٩٣م.

١٣ ـ تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، دار الهلال، القاهرة/مصر، بدون تاريخ.

١٤ ـ تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: محمد كرد علي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق/سوريا، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

١٥ ـ تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ[١].

١٦ ـ التحصيل من المحصول، الإمام الشيخ سراج الدين، أبو الثناء محمود بن أبي بكر الأرموي، تحقيق: د/ عبد الحميد علي أبو زنيد، الطبعة

(١) وأذكره غالبا باسم شرح القطب الرازي على الشمسية، أو شرح الشمسية للقطب، وقد وقع الخطأ المطبعي في ترقيم صفحاته اعتبارا مما بعد صفحة ٢٣٢/٢، وأنا لا أراعي ترقيمه الخطأ، بل جريت على الترقيم الصحيح، فافهم.



الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، مؤسسة الرسالة، بيروت/ سوريا.

١٧ ـ تسديد القواعد شرح تجريد العقائد، الإمام شمس الدين الإصفهاني، تحقيق: د. خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

١٨ ـ ثبت شيوخ ابن حجر الهيتمي، الإمام الشيخ ابن حجر الهيتمي، مخطوطة مكتبة الأزهر الشريف، القاهرة/ مصر، رقم (مصطلح/١٣١٩ ـ ٩٠٨٧٣).

١٩ ـ الثقافة الإسلامية في الهند، عبد الحي الحسني اللكهنوي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، مجمع اللغة العربية، دمشق/سوريا.

٢٠ ـ جمع الجوامع، الإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي، (نسخة حاشيتي البناني والشربيني) دار الفكر.

٢١ ـ جهود شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في الفقه الشافعي، د/ طارق يوسف جابر، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، دار النور المبين، عمان/ الأردن.

٢٢ ـ حاشية التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان.

٢٣ ـ حاشية الدواني على التهذيب، مخطوطة جامعة الملك سعود، برقم ٦٨٤٤ ـ ١٣٨٢/٤، الرياض/ السعودية.

٢٤ ـ حاشية الدواني على شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ.

٢٥ ـ حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، الطبعة الأولى ١٣١٦هـ، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، القاهرة/ مصر.

٢٦ ـ حاشية سلم العلوم، للشيخ محب الله البهاري/ المنهيات (قسم التصورات فقط)، المطبع المصطفائي، لكهنو/الهند، ١٢٩٦هـ.

٢٧ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ[1].

٢٨ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني على المطول للتفتازاني، طبعة تركيا، ١٣١٠هـ.

٢٩ ـ حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على حاشية السيد الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الإمام قطب الدين الرازي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة/مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ.

٣٠ ـ حاشية العطار على شرح الخبيصي على التهذيب، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

٣١ ـ حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.

٣٢ ـ الحجج الباهرة، المحقق الدواني، تحقيق: د/ عبد الله حاج على منيب، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، مكتبة الإمام البخاري، بدون بلد الطبع.

(١) سبقت الإشارة إلى ما يتعلق بترقيم صفحات هذه الطبعة.



٣٣ ـ حقيقة الإنسان، المحقق جلال الدين الدواني، تحقيق العلامة الكوثري، مكتبة التراث الأزهرية، القاهرة/مصر.

٣٤ ـ سعد الدين التفتازاني وآراؤه البلاغية، ضياء الدين القالش، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، دار النوادر، سوريا/دمشق.

٣٥ ـ شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي، تحقيق: د/ سليمان دينا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة/مصر.

٣٦ ـ شرح بحر العلوم على سلم العلوم، بحر العلوم عبد العلي بن نظام الدين اللكهنوي المدراسي، تحقيق: عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، دار الضياء، الكويت.

٣٧ ـ شرح التهذيب، عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، تصحيح: الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبي، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/مصر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

٣٨ ـ شرح التهذيب، المنلا عبد الله اليزدي، المطبعة علوية، دون تاريخ ومكان الطبع.

٣٩ ـ شرح الرسالة الشمسية، المعروف بـ(السعدية)، الإمام الشيخ سعد الدين التفتازاني، تحقيق: جاد الله بسام صالح، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، دار النور، عمان/الأردن.

٤٠ ـ شرح الرشيدية في آداب البحث والمناظرة، الشيخ عبد الرشيد الجُونْفُوري الهندي، المطبعة المصطفائية، الهند، ١٣٠٣هـ.

٤١ ـ شرح سلم العلوم، لبحر العلوم عبد العلي بن نظام الدين اللكهنوي، مطبع مصطفائي، دهلي/ الهند، ١٣٣٠هـ.

٤٢ ـ شرح العقائد العضدية، المحقق جلال الدين الدواني، المطبعة العلوية، الهند، ١٢٧٠هـ.

٤٣ ـ شرح المحلي على جمع الجوامع، دار الفكر، بيروت/لبنان.

٤٤ ـ شرح المعلقات السبع، القاضي أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، تحقيق: عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، دار المعرفة، بيروت/لبنان.

٤٥ ـ شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة/ مصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

٤٦ ـ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طاش كبري زاده، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٤٧ ـ شواكل الحور في شرح هياكل النور، المحقق جلال الدين الدواني، تحقيق: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، الطبعة الأولى ٢٠١٠م، بيت الوراق، لندن/المملكة المتحدة.

٤٨ ـ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة/مصر.

٤٩ ـ الفهرس الشامل، الجزء الأول، الفقه وأصوله، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، والجزء الثاني ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، مؤسسة آل البيت، عمان/ الأردن.

٥٠ ـ فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، الشيخ عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، تحقيق: د/ إحسان عباس، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان.



٥١ ـ فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستربيتي، إعداد الأستاذ آرثر، ج. آربري، ترجمة: د/ محمود شاكر سعيد، نشرة المجمع الملكي لبحوث الحضارات الإسلامية، عمان/ الأردن.

٥٢ ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، أبو العياش، بحر العلوم، عبد العلي اللكهنوي الهندي، طبعة فرج الله زكي الكردي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ.

٥٣ ـ كتاب الحروف، أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، دار المشرق، بيروت/لبنان.

٥٤ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت/لبنان.

٥٥ ـ لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنظار، الإمام قطب الدين الرازي، دار الطباعة العامرة، ١٢٧٧هـ.

٥٦ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الإمام فخر الدين الرازي، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة/مصر.

٥٧ ـ مدخل لدراسة المنطق القديم، د/ أحمد الطيب، دار الطباعة المحمدية، القاهرة/ مصر، ١٩٨٦م.

٥٨ ـ مسلم الثبوت، الإمام الشيخ محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي الحنفي، طبعة فرج الله زكي الكردي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة/مصر، ١٣٢٥هـ.

٥٩ ـ المطول: شرح تلخيص المفتاح، العلامة الإمام سعد الدين



التفتازاني، طبعة تركيا عام ١٣١٠هـ.

٦٠ ـ معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية، د/ أحمد خان، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السلسلة الثالثة (٤٧)، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٦١ ـ معيار العلم في فن المنطق، الإمام أبو حامد الغزالي، الطبعة الثانية ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م، طبع على نفقة محيي الدين صبري الكردي، المطبعة العربية، القاهرة/مصر.

٦٢ ـ مفتاح العلوم، سراج الدين يوسف بن أبي بكر السكاكي، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، بيروت/لبنان.

٦٣ ـ مقدمة ابن خلدون، الإمام عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: عبد الواحد وافي، مكتبة الأسرة، القاهرة/مصر، ٢٠٠٦م.

٦٤ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د/ علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٦٥ ـ منطق التلويحات، الشيخ شهاب الدين السهروردي، الشيخ المقتول، تحقيق: د/ علي أكبر فياض، طبعة جامعة طهران، ١٣٣٤هـ.

٦٦ ـ المواقف، القاضي عضد الدين الإيجي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة/ مصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

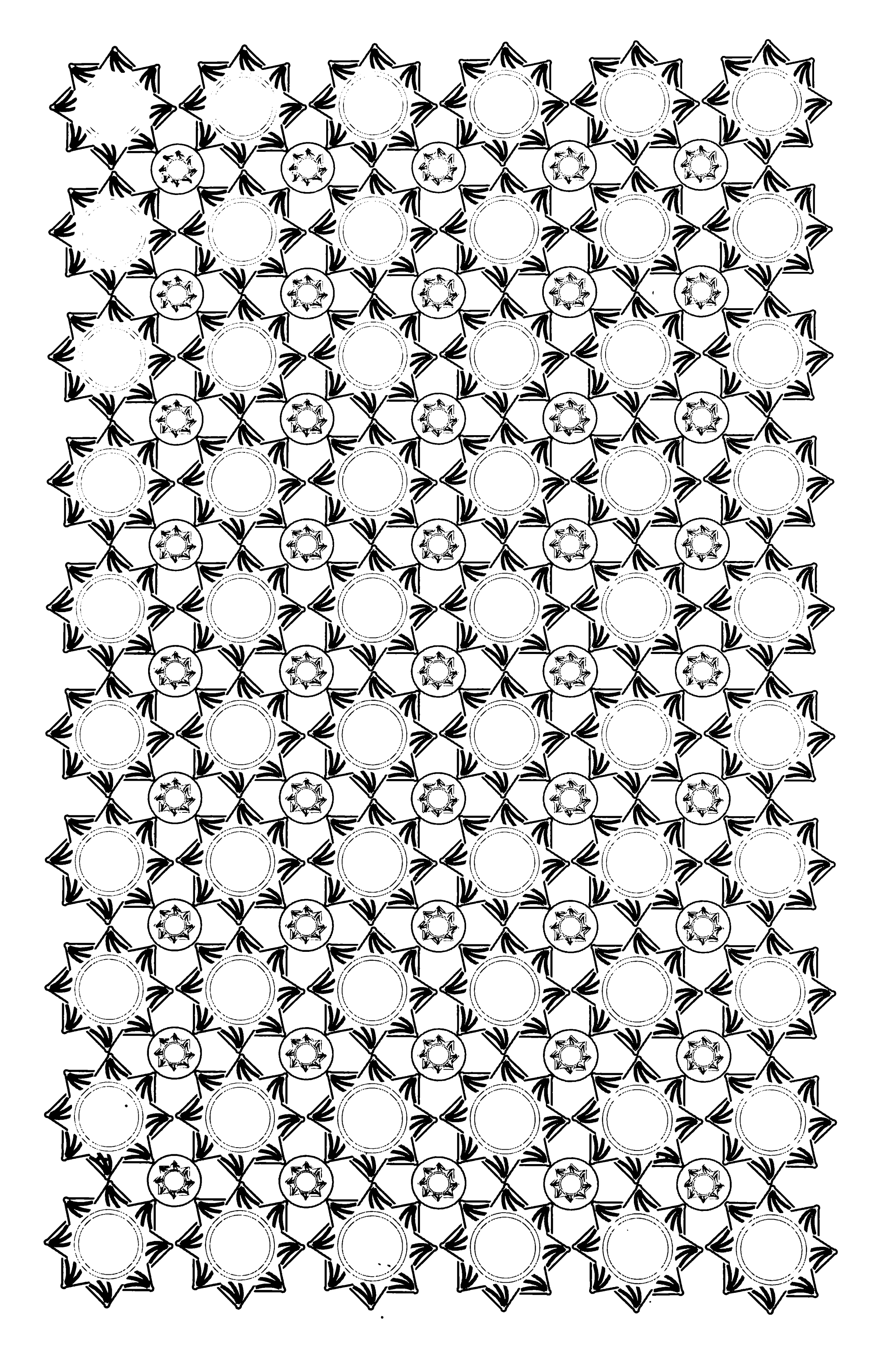
٦٧ ـ نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبد الحي الحسني اللكهنوي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، دار ابن حزم، بيروت/لبنان.

٦٨ ـ نقد المحصل، نصير الدين الطوسي، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة/مصر.

٦٩ ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، وكالة المعارف، إستانبول/ تركيا، ١٩٥١م.

المراجع الأجنبية

٧٠ ـ A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office، Otto Loth، Ph. D. London ١٨٧٧ A. D.



فهرس محتويات شرحي التهذيب

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

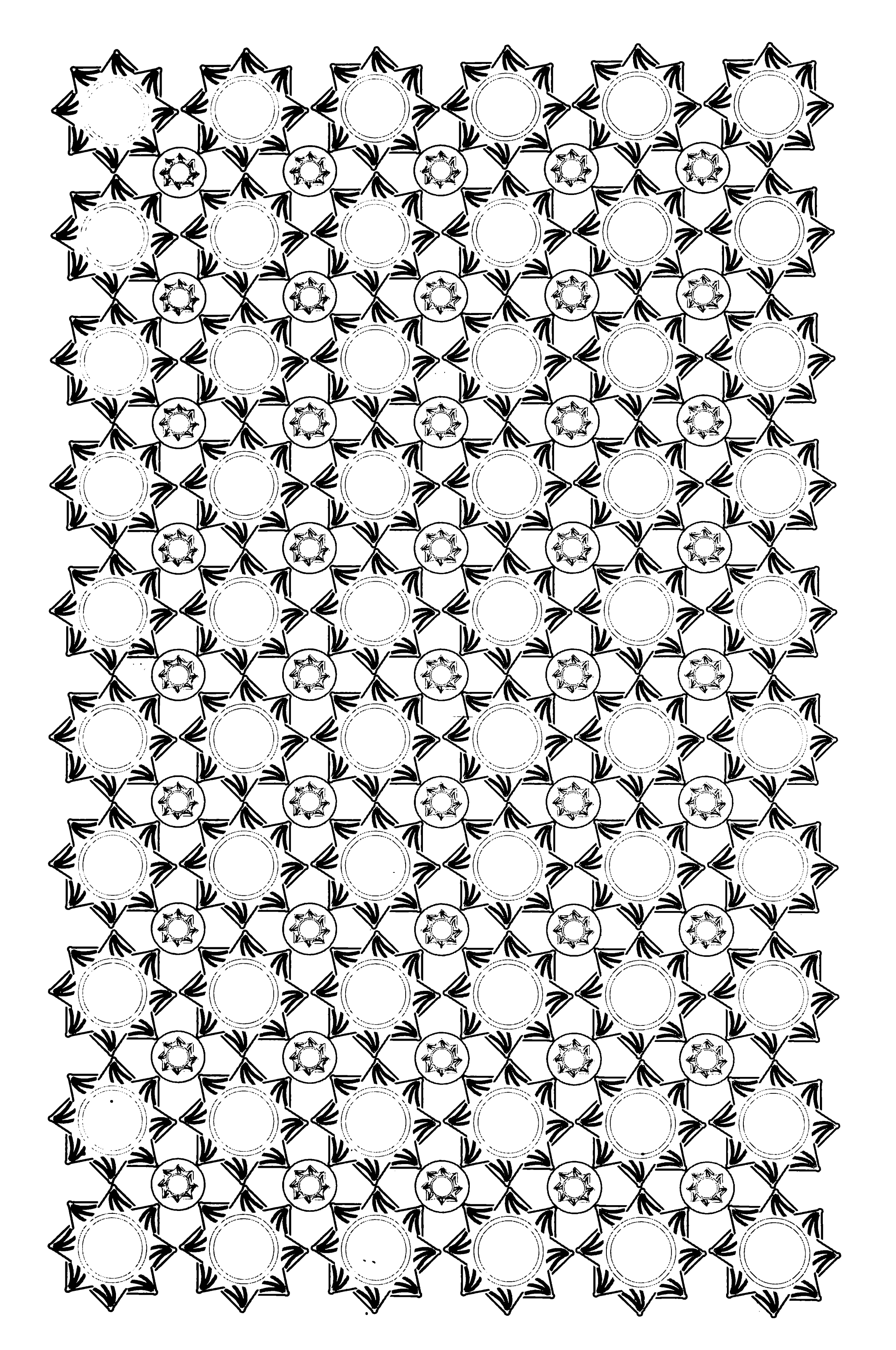
الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تم بحمد الله



صدر حديثاً

التسهيل لعلوم التنزيل

تأليف

الإمام محمد بن أحمد بن محمد بن جزي

الكلبي الغرناطي المالكي

(ت ٧٤١ هجرية)

تحقيق

أ. د. محمد بن سيدي محمد مولاي

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت

سعادة الأنام

بشرح عقيدة العوام

الدكتور مراد عبد الله الجنابي

أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي المشارك

جامعة عمران - رئيس قسم الدراسات الإسلامية

كلية التربية (محمة) ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت

حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري

المسمّاة

فتح الإله الماجد بإيضاح شرح العقائد

على شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني

المتوفى سنة ٧٩٣هـ

دراسة وتحقيق

عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت

تبصرة المحتاج

بما خفي من مصطلح المنهاج

دراسة مذهبية تحليلية لمصطلحات منهاج الطالبين

جمع ودراسة

عرفات عبد الرحمن المقدي

مدرس بكلية الشريعة جامعة الأحقاف

تقريظ

فضيلة الشيخ مصطفى بن حامد بن سميط

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت



أبي العيّاش، عبد العلي بن نظام الدين اللكهنوي المدراسي الحنفي الماتريدي

(١١٤٢ - ١٢٢٥هـ - ١٧٢٩ - ١٨١٠م)

على

سلم العلوم

في علم المنطق

للإمام الشيخ محب الله بن عبد الشكور العثماني الحنفي البيهاري الهندي

صاحب «مسلم الثبوت» (ت ١١١٩هـ) رحمه الله

دراسة وتحقيق

عبد النصير أحمد الشافعي المليباري

ماجستير في العقيدة والفلسفة - جامعة الأزهر

دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت

الشرح المليح

على مقدمة غرامي صحيح

تأليف

الإمام العلامة أبي محمد محمد بن محمد السنباوي المالكي الأزهري

المعروف بالأمير الكبير

(١١٥٤ - ١٢٣٢هـ)

حققه وكمّل فوائده وقدّم له

مصطفى أبو زيد محمود رشوان

مدرس الحديث وعلومه بجامعة الأزهر

ينشر لأول مرة عن نسخة خطية نقلت عن نسخة المؤلف

دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت

درر المعرفة

من تفسير الإمام ابن عرفة

المتوفى سنة (٨٠٣هـ) رحمه الله

جمعها

نزار حمادي

دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت

تدريب السالك

إلى

قراءة أقرب المسالك في مذهب الإمام مالك

تأليف

العلامة الفقيه المحرر الدراكة

الشيخ عبد العزيز بن حمد آل الشيخ مبارك التميمي المالكي الأحسائي

توفي سنة ١٣٦٠هـ

اعتنى به وعلق عليه

د. عبد الحميد بن مبارك آل الشيخ مبارك

مدرس الفقه المالكي بالأحساء

دار الضياء للنشر والتوزيع الكويت

الوفا بشرح الاصطفا من أسماء المصطفى

تأليف

الإمام العلامة عبد الباسط بن محمد البلقيني الشافعي

(كان حيًا ٩٢٣هـ)

تحقيق ودراسة

محمد نعيم الدين الأزهري

خادم علوم الحديث والسنة المشرفة

إشراف

أ. د حسن محمود عبد اللطيف الشافعي
رئيس مجمع اللغة العربية

أستاذ المحققين عصام محمد الشنطي
مدير معهد المخطوطات الأسبق

تقديم

أ. د طه الدسوقي حبيشي
رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

أ. د رفعت فوزي عبد المطلب
رئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية دار العلوم - جامعة الأزهر

دار الضياء للنشر والتوزيع
الكويت

عقيدة الجزولي

تأليف الإمام العلامة

أبي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي السملالي

الشريف الحسني

(ت ٨٧٠هـ/١٤٦٥م)

تحقيق ودراسة

خالد زهري

دار الضياء للنشر والتوزيع
الكويت

الحكم بالعدل والإنصاف

الرافع للخلاف في ما وقع بين بعض فقهاء سجلماسة من الخلاف
في تكفير من أقر بوحدانية الله وجهل بعض ما له من الأوصاف

تأليف

أبي سالم العياشي

(١٠٣٧ - ١٠٩٠هـ)

تحقيق

د. عبد العظيم صغيري

أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي

مؤسسة دار الحديث - الحسنية - المغرب

دار الضياء للنشر والتوزيع
الكويت

مجموع

الرسائل التونسية في علم العقائد السنية

- مقالات علماء البلاد التونسية في تنزيه الله عن الجهة والمكان والجسمية
  تأليف: نزار حمادي
- اعتقاد أهل السنة وعلماء الأمة
  تأليف: الإمام العلامة أبي محمد عبد الله بن محمد المرجاني التونسي (ت ٦٩٩هـ)
- رسالة في عقائد أهل السنة
  تأليف: الإمام العلامة أبي عبد الله محمد [illegible] التونسي (ت ١١١٩هـ)
- نظم عقيدة أهل السنة
  تأليف: الإمام العلامة أبي الحسن [illegible] التونسي (ت ١٠٩٠هـ)
- العقيدة المنورة في معتقد السادات الأشاعرة
  تأليف: الإمام العلامة أبي الحسن علي النوري الصفاقسي (ت ١١١٨هـ)
- الرياض الخليفية
  تأليف: الإمام العلامة علي بن خليفة المساكني التونسي (ت ١١٧٢هـ)
- صحة الإيمان واجبة العلم على الأعيان
  تأليف: الإمام العلامة محمد بيرم الثاني التونسي (ت ١٢٤٧هـ)
- عقيدة الفلاح ومنهج الصلاح
  تأليف: الإمام العلامة محمد [illegible] الصفاقسي (ت ١٢٨٣هـ)
- الفوائد السنية على الحفيدة السنوسية
  تأليف: نزار حمادي

دار الضياء للنشر والتوزيع
الكويت

فتح الوهاب المالك
في
حل ألفاظ عمدة السالك وعدة الناسك

تأليف
طه بن عبد الحميد بن محمد حمادي

أهم ميزات هذا الشرح
توضيح عبارة المتن بعبارات بسيطة، وفك العبارات الصعبة في كل باب والاهتمام بالأدلة، وإحالة النقول إلى مصادرها، وتبيين الخلافات الفقهية وتوضيح المسائل غير المعتمدة، وذكر الأدلة المعتمدة، وإثراء الكتاب بمسائل مهمة، ووضع خاتمة للفصول، والأبواب مشتملة على عيون المسائل

تقديم وتقريظ
فضيلة السيد العلامة سالم بن عبد الله بن عمر الشاطري
فضيلة السيد العلامة حسن بن محمد مقبول الأهدل
فضيلة السيد العلامة عمر بن محمد بن سالم بن حفيظ
فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد الغفار الشريف
فضيلة السيد الأديب إبراهيم بن علي بن عبد القادر الحبشي

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

القول السديد والبرهان المبيد
لقولك المفيد
وحرمة الاجتهاد على القاصرين ووجوب التقليد

تأليف
العلامة الفقيه الشيخ
حسين بن أحمد بن محمد الدوسري البصري الأحسائي الشافعي
(ت: ١٢٧٤هـ)

تحقيق
فيصل بن عبد الله الخطيب

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت



أفضل كتاب تعرض لاصطلاحات علماء الشافعية سيما الإمام النووي في «المنهاج»، والجلال المحلي في شرحه لا غنى عنه لطالب فقه شافعي

تأليف
الإمام الشيخ مهران كتي بن عبد الرحمن كتي
الكيفتاوي المليباري الشافعي رحمه الله
(١٣١٧-١٤٠٨هـ / ١٨٩٨ - ١٩٨٨م)

تحقيق ودراسة
د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

تفنيد الأسس
النظرية والعملية للإلحاد

نقد كتابين للدكتور عادل ضاهر
١- تأملات في مفهوم الفعل الإلهي
٢- نقد الصحوة الإسلامية

تأليف
سعيد عبد اللطيف فودة

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

رسالة
في
التهليلات العشر
التي تقال أدبار الصلوات المكتوبات

تأليف
العلامة الفقيه الشيخ
حسين بن أحمد بن محمد الدوسري البصري الأحسائي الشافعي
(ت: ١٢٧٤هـ)

تحقيق
فيصل بن عبد الله الخطيب

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

إرشاد الألباء
إلى
هداية الأذكياء
(الشرح الصغير على منظومة «هداية الأذكياء إلى طريق الأولياء»
للشيخ زين الدين المليباري الكبير)

تأليف الإمام العلامة
الشيخ عبد العزيز ابن الشيخ الإمام
زين الدين الكبير الفناني المليباري الهندي الشافعي رحمه الله
(٩١١ - ٩٩٤هـ)

تحقيق ودراسة
أحمد فتح الباب

راجعه وقدم له
د. عبد النصير أحمد الشافعي المليباري

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

شرح الإرشاد
في
أصول الاعتقاد
لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (٤٧٨هـ)

تأليف
مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين تقي الدين أبي العز المقترح الشافعي
المتوفى سنة (٦١٢هـ)

دراسة وتحقيق
أ.د. فتحي أحمد عبد الرازق
أستاذ العقيدة والفلسفة ورئيس قسم أصول الدين بكلية الدراسات الإسلامية
والعربية للبنين جامعة الأزهر القاهرة

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت



في استخراج ما تضمنه قول:
لا إله إلا الله محمد رسول الله
من العقائد

تأليف الإمام العلامة
محمد الصالح بن عبد الرحمن بن سليم الأوجلي
(كان حيًّا سنة ١٠٩٢هـ)

بعناية
نزار حمادي

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت